

جان بول سارتر

الوجودية
مذهب
إنساني



ترجمه عن الفرنسية :
عبد المنعم الحفني

جان پول سارتر

الوجودية مذهب إنساني

مع مناقشة بين سارتر والطبيب الماركسي م. نافيل

ترجمها عن الفرنسية : عبد المنعم بحفني

الطبعة الأولى — ١٩٦٤

جميع الحقوق محفوظة

مطبعة الدار المصرية
٢٢ شارع سامي بن الحايك ت ٢٢٥٧٨
القاهرة (ج . ع . م)

محاولة مقدمة

ألف هذا الكتاب في شكل محاضرة ألقاها جان بول سارتر في نادي مانتينا ، ثم طلب إليه أن يعيدها حتى يستطيع خصومه الرد عليها ، فأعاد قراءتها لأكثر من مرة ، ورد على رد الخصوم ، وهو ما أوردته في نهاية الكتاب .

ولقد عانيت أن أترجمه وأقدمه لقراء العربية ولقومي ؛ دفاعا عن الروح الجديدة في الأدب والفن التي أدعو إليها ، والتي ينبغي أن يفسح لها المجال ، ما دامت تحمل الخير لأمتنا وللإنسانية ، فمدارها ليس إلا الحرية والالتزام ، الحرية تجاه كل القيم وفي كافة المجالات ، والتزام الذات للفكرة تجاه نفسها وتجاه الدوات الأخرى ، على الصعيد القومي والإنساني معا .

الوجودية مذهب إنساني

إن هدفي هنا هو الدفاع عن الوجودية ضد كل ما يوجه إليها من انتقادات .

فهم يهتمونها أولاً بأنها دعوة للاستسلام لليأس . لأنه ما دامت كل الحلول مستحيلة ، فإن العمل في هذا العالم مستحيل كذلك ولا جدوى منه . وحينئذ تكون الوجودية فلسفة تأملية ، وما دام التأمل رفاهية ومن الكاليات ، فهي لن تكون سوى فلسفة بورجوازية ، تضاف إلى الفلسفات البورجوازية الأخرى .

وهذا بالذات هو رأى الشيوعيين في الوجودية .

وهم يأخذون علينا ، من جهة أخرى ، أننا قد أبرزنا النواحي البشعة في الموقف الإنساني ، وصورنا كل ما هو مخجل

سافل منحط فيه ، وأهملنا مع ذلك مواطن معينة رائعة وجميلة ،
تنتمى إلى الجانب المشرق في الطبيعة الإنسانية !

مثلا ، ترى الناقدة الكاثوليكية مدموازيل مرسييه : أننا
ننسى أن في العالم شيئا مثل بسمة الأطفال .

ويرى غيرها ، هنا وهناك ، أننا أهملنا ما يجب أن تكون
عليه البشرية من تضامن ، وعزلنا الإنسان عن العالم ، فصرناه
في وجوده الفردي ، ذلك لأننا ، كما يقول الشيوعيون ، نقيم
مذهبنا على الذاتية الخالصة ، على الكوجيتو الديكارتي :
« أنا أفكر فأنا موجود » ، وهذه الذاتية هي الذاتية التي
يدركها الإنسان في عزله ووحدته ، ومن ثم لا يستطيع معها
أن يستعيد تضامنه مع الآخرين الذين يوجدون خارج ذاته ،
والذين لا نستطيع أن نصل إليهم عن طريق الكوجيتو .

ومن الناحية المسيحية يأخذون علينا أننا قوم ننكر حقيقة
وجدية ما يفعله البشر ، لأنه ما دمنا ننكر وصايا الله وكل القيم
التي يصفونها بأنها قيم أبدية ، فلا يتبقى إلا ما نفعله بمحض الصدقة
والعفوية : كل واحد يستطيع أن يفعل ما يشاء ، ولن يستطيع ،

من وجهة النظر هذه ، أن يداين وجهة نظر الآخرين
أو ما يفعلونه .

وأنا هنا سأحاول الرد على تلك الانتقادات المختلفة ، ولذلك
فقد أسميت هذه المحاضرة المختصرة باسم « الوجودية مذهب
إنسانى » .

فإذا كان البعض يرى فى وصفى للوجودية على أنها مذهب إنسانى
ما يثير دهشته ، فإننى سأحاول شرح فهمى لهذا المعنى ، وأستطيع
أن أقول ، بداءة ، أننى أفهم الفلسفة الوجودية كمذهب يجعل
الحياة الإنسانية ممكنة ، مذهب يؤكد كذلك أن كل حقيقة ،
وكل عمل ، يستلزمان بيئة معينة وذاتاً إنسانية .

والإتهام الرئيسى الذى يوجه إلينا نحن الوجوديين ، هو أننا
نبرز النواحي السيئة فى الطبيعة الإنسانية ، حتى أن إحدى السيدات
— هكذا قالوا لى — كانت كلما أتت فعلا غير مهذب ، اعتذرت
عن ذلك قائلة : « آسفة : إن تصرفى لشبيه بتصرف الوجوديين ،
وأخشى أن أقلب فأصير واحدة منهم ا » .

وكأنما الوجودية والقبح شىء واحد ا ولهذا يقول عنا بعض
الناس إننا « طبيعون » .

وإذا كنا كذلك فمن الغريب أن يعتبرونا أقل أدباً وأكثر ترويعاً لهم مما يسمونه اليوم بالمذهب الطبيعي عن جدارة .

ومن الغريب أنهم يقرأون رواية مثل « الأرض » لزولا ، ويستمررون في قراءتها دون حرج ، ومع ذلك يصدمون عند قراءة رواية وجودية ، ولا يقوون على الاستمرار في قراءتها .

ومن الغريب كذلك أن يجد البعض متعة في قراءة أدب الأمم الأخرى الحافل بالأمثال والمواعظ الحزينة ، ولكنهم عند ما يقرأون أدبنا يجدونه أكثر حزناً وقنامة .

ومع ذلك ، فلا يوجد ما هو أكثر بطلاناً من أمثلة كهذه : « الذي لاخير في نفسه لاخير فيه للناس » ، أو « إن أنت أكرمت اللئيم تمردا » ، أو « الكبر على أهل الكبر صدقة » .

وليس أكثر من هذه الأمثلة الشائعة ، والتي تتفق جميعاً على دعوتنا إلى شيء واحد : أن لا نمارض السلطة القائمة ، ولا نقاوم من هم أقوى منا ، ولا نتدخل فيما لا يعنيننا وما ليس من اختصاصنا : أو أن كل ما لا يتفق مع التقاليد بدعة ، وكل ما لم تثبته التجربة مآله الفشل ، وأن التجربة قد دللت على أن البشر ميالون بطبعهم

إلى فعل الشر ، ومن ثم فلا بد أن تكون هناك قواعد ثابتة صارمة لمنعهم من إتيانه والحيولة بينهم وبينه ، وإلا سادت الفوضى وتاهت الأصول .

وهؤلاء الناس الذين يكررون هذه الأمثال الكريهة ويستعيدونها دائماً ، والذين كلما قص عليهم أحد قصة ما ، تصف خسة البعض ، وما جبلوا عليه من طبع سيئ ، قالوا : « إنما هذا لأن الإنسان مفطور على الشر ، والطبيعة البشرية في جوهرها فساد » .

هؤلاء الناس هم الذين يحبون الواقعية ويدعون لها ، وهم أنفسهم كذلك الذين يشكون من الوجودية ، ويتهمونها بالتشاؤم ، الأمر الذي يجعلني أشك في حقيقة كراهيتهم للوجودية ، هل لأنها متشائمة تشاؤماً يفوق الحد وينفرهم منها ، أم لأنها فلسفة متفائلة ، وليس بها من التشاؤم ما يحبون أن تكون عليه ؟

لكن إذا كانت الوجودية فلسفة متفائلة فلما هي متفائلة ؟

إن الوجودية فلسفة متفائلة لأنها في صميمها فلسفة تضع الإنسان مواجهاً لذاته ، حراً ، يختار لنفسه ما يشاء ، وهذا أمر

مزعج لا يجب هؤلاء الناس . وسأحاول هنا أن أشرح ذلك ،
ولكن لنبدأ أولاً بمناقشة المشكلة كلها على المستوى الفلسفي .
فما هي هذه الفلسفة التي نسميها الوجودية ؟

إن معظم من يستخدمون هذه اللفظة — الوجودية — قد
يختلط عليهم الأمر ، ويستعصى عليهم أن يشرحوا معناها لو طلب
إليهم ذلك ، والناس قد صارت « اللوده » عندهم أن يصفوا هذا
الرسام ، أو ذاك للموسيقى بأنه « وجودي » . وهناك من يسمي
نفسه وجودياً ، كهذا الصحفي الذي يوقع في مجلة كلاريته باسم
« الوجودي » ، حتى تفلطحت الكلمة اليوم ، ولم يعد لها شكل
ولا معنى .

ويبدو أنه لعدم وجوم مذهب جديد يصب فيه الناس غرائبهم
وشذوذهم مثل السريالية ، فإن كل من يريد أن يشارك في آخر
صباحات الفضائح ، ويسهم في آخر ما استحدثته البدع ، لا يجد أمامه
إلا الوجودية ، والوجودية منهم براء ، فهي لا تعرف بدعهم ،
ولا تعترف بمساخرهم ، ولا تخلق فضائح وتهاويل ، وإنما هي
فلسفة لا يتقنها إلا المشتغلون بتدريسها ، والفلاسفة اللعنيون بها .
ومع ذلك فهي فلسفة سهلة ، متفائلة ، يمكن شرحها .

لكن المسألة قد تتعقد ، نظراً لأنه توجد هناك فلسفتان للوجودية ، وليست فلسفة واحدة ، يعتنقها صنفان من الوجوديين ، وليس صنفاً واحداً منهم ، فهناك الوجوديون المسيحيون ، وعلى رأسهم « جابريل مارسيل » ، و« يسبرز » ، والاثنان مسيحيان كاثوليكيان مخلصان لكاثوليكيتهما ، وهناك الوجوديون الملحدون ، وعلى رأسهم « هيدجر » ، والوجوديون الفرنسيون ، وأنا .

والوجوديون عموماً ، سواء المسيحيين أو الملحدون يؤمنون جميعاً أن الوجود سابق على الماهية ، أو أن الذاتية تبدأ أولاً ...

لكن ما معنى هذا الكلام ؟ ...

لو تناولنا أياً من الأشياء المصنوعة — مثلاً هذا الكتاب ، أو سكين من السكاكين — نجد أن السكينة قد صنعها حرفي ، وأن هذا الحرفي قد صاغها طبقاً لفكرة لديه عن السكاكين ، وطبقاً لتجربة سابقة في صنع السكاكين ، وأن هذه التجربة أكتسبته معرفة هي جزء لا يتجزأ من الفكرة المسبقة التي لديه عن السكاكين ، والتي لديه عن السكين التي سيصنعها . وأن الصانع كان يعرف لأي شيء ستستخدم السكين ، وأنه صنعها طبعاً للأغاية للرجوة منها ، وإذن فماهية السكين — مجموعة صفاتها وشكلها وتركيبها والصفات الداخلة

في تركيبها وتعريفها - كلها سبقت وجودها ، وبذلك يكون لهذا النوع من السكاكين وجوداً معيناً خاصاً بها ، وأنه وجود تكنيكي ، بمعنى أن السكين بالنسبة لي هي مجموعة من التركيبات والفوائد ، ونظرتي لكل الأشياء بهذه الطريقة تكون نظرة تكنيكية ، يسبق فيها الإنتاج على وجود الشيء وجوداً محققاً ، أي أنه قبل أن يوجد الشيء لابد أن يمر على مراحل عدة في الإنتاج .

ونحن عندما نفكر في الله كخالق ، نفكر فيه طوال الوقت على أنه صانع أعظم ، ومهما كان اعتقادنا ، سواء كنا من أشياع « ديكارت » ، أو من أنصار « لينتز » ، فإننا لابد أن نؤمن بأن إرادة الله تولد أساساً ، أو على الأقل تسير جنباً إلى جنب مع عملية الخلق ، بمعنى أنه عندما يخلق فهو يعرف تمام المعرفة ما يخلقه ، فإذا فكر في خلق الإنسان ، فإن فكرة الإنسان ترسب لدى الله ، كما ترسب فكرة السكين في عقل الصانع الذي يصنعها ، بحيث يأتي خلقها طبقاً لمواصفات خاصة وشكل معين ، وهكذا الله فإنه يخلق كل فرد طبقاً لفكرة مسبقة عن هذا الفرد .

فلما قامت النظريات الإلحادية في القرن الثامن عشر ، قضت على فكرة الله فلسفياً ، ولكنها لم تقض على فكرة أن الماهية تسبق على

الوجود ، حتى وجدنا فكرة الماهية ما زالت مسيطرة على أذهان الكثيرين ، فنجدها عند « ديدرو » ، وعند « فولتير » وحتى عند « كانت » ، فالإنسان له طبيعة بشرية ، وهذه الطبيعة البشرية هي ما يصاغ عليها الإنسان ، وهي ما يتسم به كل إنسان ، أو يشترك في صفاتها مع غيره من البشر . وبذلك تكون الإنسانية كلها ، أو أفرادها ، قد خلقوا طبقاً لفكرة عامة ، أو مفهوم عام أو نموذج عام ، يجب أن يكون عليه البشر .

ويغالى « كانت » في وصف هذه الطبيعة العامة للبشرية ، بحيث يساوى بين رجل الغابة والإنسان الطبيعي والبورجوازي ، ويجعلهم الثلاثة يشتركون في صفات عامة .

وهكذا نجد فكرة الإنسان في التاريخ أسبق على حقيقته ، بمعنى أننا نجد أنه لا يوجد بشر معينون وكل منهم يختلف عن الآخر ، ولكن توجد فكرة عامة وإطار عام يجمع البشر جميعاً ويساوى بينهم ، ثم هناك بعد ذلك الآحاد المتميزة من البشر ، أى أن الماهية تسبق على الوجود مرة أخرى .

لكن الوجودية الملحدة ، والتي أمثلها أنا ، تعلن في وضوح وجلاء تامين ، أنه إذا لم يكن الله موجوداً ، فإنه يوجد على الأقل

مخلوق واحد قد تواجد قبل أن تتحدد معاملته وتبين . وهذا المخلوق هو الإنسان ، أو أنه كما يقول « هيدجر » ، الواقع الإنساني ، بمعنى أن وجوده كان سابقاً على ماهيته .

والآن ماذا نعى عندما نقول إن الوجود سابق على الماهية ؟

إننا نعى أن الإنسان يوجد أولاً ، ثم يتعرف إلى نفسه ، ويمتلك بالعالم الخارجى ، فتكون له صفاته ، ويختار لنفسه أشياء هى التى تحدده ، فإذا لم يكن للإنسان فى بداية حياته صفات محددة ، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ ولم يكن شيئاً . وهو لن يكون شيئاً إلا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه .

وهكذا لا يكون للإنسانية شيء اسمه الطبيعة البشرية ، لأنه لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هذه الطبيعة وحققها لكل فرد طبقاً للفكرة المسبقة التى لديه عن كل .

إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون ، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التى يقفزها إلى الوجود .

والإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه . هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية ، وهذا هو ما يسميه الناس

«ذاتيتها» ، مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد إلينا .
لكننا لا نغنى بها سوى أن للإنسان كرامة أكبر مما للحجارة
أو المنضدة ، لأننا نغنى أن نقول إن الإنسان يوجد أساساً —
ثم يكون ، وهو يكون شيئاً ، يمتد بذاته نحو المستقبل ، وهو يعي
أنه يمتد بها إلى المستقبل ، فالإنسان مشروع ، مشروع يمتلك حياة
ذاتية ، بدلا من أن يكون شيئاً كالطحلب .

وقبل أن يكون الإنسان مشروعا لم يكن هناك ما يوجد منه ،
ولا حتى في سماء الذكاء : إن الإنسان لن يحقق لنفسه الوجود ، وإن
يناله ، إلا بعد أن يكون ما يهدف إلى أن يكونه ، وليس ما يرغب أن
يكونه ، لأن ما نفهمه عادة من الرغبة أو الإرادة ، هو أنها قرار واع
نتخذه — غالباً — بعد أن نكون قد صنعنا أنفسنا على ما نحن
عليه . فقد أرغب أن أنضم إلى حزب من الأحزاب ، أو أن أكتب
كتابا ، أو أن أتزوج — لكن في حالة كهذه فإن ما يسمى عادة
باسم إرادتي إن هو إلا الممارسة الطبيعية لقرار مسبق اتخذته عفواً ،
فإذا كان الوجود حقيقة أسبق على الماهية فالإنسان مسئول عما هو
عليه . وإذن تكون أولى آثار الوجودية المترتبة على ذلك هي وضعها
« كل فرد وصيا على نفسه مسئولا عما هي عليه مسئولية كاملة » .

وعندما نقول إن الإنسان مسئول عن نفسه فنحن لا نعني أنه مسئول فقط عن شخصه ، ولكنه مسئول كذلك عن كل الناس . فكلمة «ذاتية» لا ينبغي أن تفهم إلا على معنيين ، ولكن خصوصاً لا يأتون إلا بمعنى واحد من المعنيين، ويوجهون له النقد .

إن الذاتية تعني حرية الفرد الواحد من جهة ، وأن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية من جهة أخرى . والمعنى الثاني هو المعنى الأعمق في الوجودية .

وعندما نقول إن الإنسان يختار لنفسه ، لا نعني أن كلاً منا يجب أن يختار لنفسه ، بل نحن نعني أنه يختار لنفسه ، وهو إذ يختار لنفسه يختار لكل الناس ، لأن الإنسان في الواقع وهو يمارس الاختيار كي يخلق نفسه كما يريد لنفسه ، لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق .

إنه باختياره لذاته يختار أيضاً لبقية الناس ، فلا عمل من أعمالنا في خلقه لما نريد أن نكونه ، إلا ويساهم أيضاً في خلق صورة الإنسان كما نتصوره ، وكما نظن أنه يجب أن يكون .

إن اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة

ما نختار وإعلاء لشأنه ، وكأننا نقول لكل الناس : اختاروا مثلاً
 اخترنا ، فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا ، وما نختاره دائماً
 خير لنا ، ومن ثم فهو خير لكل الناس .

ثم إذا كان الوجود سابقاً على الماهية ، وإذا كنا سنشكل
 الصورة التي سنكون عليها أثناء عملية وجودنا ، فهذه الصورة لن
 تكون واقعنا نحن فقط ، ولكنها ستكون كذلك واقع كل الناس
 المحيطين بنا ، والعصر كله الذي نجد فيه أنفسنا .

بهذا تكون مسئوليتنا أكبر مما نظن ، لأن الصورة التي سنكون
 عليها ليست شيئاً يخصنا نحن وحدنا ، ولكنها شيء يخص الناس
 جميعاً ، والعصر كله الذي تواجدنا فيه مع هؤلاء الناس .

فلو كنت عاملاً من العمال مثلاً ، واخترت الانضمام إلى نقابة
 مسيحية بدلاً من نقابة شيوعية ؛ ولو كنت بانضمامي هذا أريد
 أن أقول إن خضوع الإنسان لقضاء الله وقدره هو أنسب الحلول
 الموافقة للإنسان ، وأن مملكة الإنسان ليست من هذه الأرض ؛ فإن
 انضمامي هذا ودلالاته لا تلزمي أنا وحدي ، بل تلزم الإنسانية كلها .

إن الخضوع لقضاء الله وقدره هو إرادتي لكل الناس ، وعمل
 هذا هو إلزام لكل البشرية .

أو لناخذ حالة من الحالات الشخصية ، ولنفترض أنى قررت أن أتزوج وأنجب أولاداً ، فإن قرارى هذا ولو انه تابع من موقفى ، أو من عاطفى أو رغبتى ، فإننى ألزم به نفسى ، وألزم به الإنسانية جمعاء : أن تأخذ بفكرة الزواج وتمارسها؛ فأنا مسئول إذن عن نفسى وعن كل الناس ، وأنا أخلق صورة معينة لما يجب أن يكون عليه الإنسان ، وكما أريده أن يكون ؛ فباختيارى لذاتى وإبداعى لنفسى ، أختار الإنسان وأبدع الصورة التى يجب أن يكون عليها .



والآن ، أعتقد أن ما قلناه قد يسمح لنا بتفهم معنى كلمات — ضخمة رنانة بعض الشيء — مثل القلق ، والسقوط ، واليأس . ولكننا سوف نرى أن معنى هذه الكلمات غاية فى البساطة . ولنتناول الكلمة الأولى — القلق — ماذا نعنى بالقلق ؟

إن الوجود ليعلم صراحة أن الإنسان يحيا فى قلق ويكابد القلق .

وهو يعنى من ذلك أن الإنسان عند ما يلزم نفسه تجاه شئ ما ، ويدرك فى نفس الوقت أن اختياره سيكون اختياراً لمسا سيكونه ، وأنه لا يختار لنفسه وحدها ، بل هو مشروع لنفسه

يختار للإنسانية كلها في نفس الوقت — ففي لحظة كهذه لا يمكن للإنسان أن يهرب من الإحساس بالمسؤولية الكاملة العميقة .

وهناك كثيرون لا يحسون مثل هذا الإحساس ، لكننا نستطيع أن نؤكد أن أمثال هؤلاء يخفون قلقهم ويهربون منه . وكثيرون منهم يظنون أنهم بعملهم هذا لا يلزمون سوى أنفسهم ، فإذا سألناهم : ولو تصرف الناس كما تتصرفون ؟ أجابوا : لكنهم لا يتصرفون كما تتصرف !

والحقيقة أننا يجب أن نسأل أنفسنا دائماً هذا السؤال : ماذا لو تصرف الناس كما يتصرف هؤلاء ؟ وسنجد أنه سؤال صعب ، وأنها لا يمكن أن نهرب من فكرة مقلقة كهذه إلا إذا كنا نريد أن نخدع أنفسنا بطريقة أو بأخرى .

إن الذي يكذب ويلوم نفسه بحجة أن الناس لا يكذبون مثله هو شخص غير مرتاح الضمير ، لأن عملية الكذب تتضمن أنه اختار الكذب لكل الناس كي يمارسوه مثلاً يمارسه هو ، أي أن الكذب وهو قيمة قد اختارها لنفسه واختارها للكافة .

ولكنه بالخط من الكذب ولوم نفسه عليه ينكره كقيمة ،

ومن هنا يأتي تخبط مثل هذا النوع من الكاذبين ، وتخبط ضاؤونهم معهم . وهو إذ يخفي كذبه من ناحية ، فإن قلقه يكشفه من الناحية الأخرى ، وقلقه هذا هو القلق الذي أسماه « كيركجود » « قلق إبراهيم » .

أنتم تعرفون قصة إبراهيم : أمر ملاك إبراهيم أن يضحى بابنه . وكان لابد من الطاعة والانصياع ، ما دام أن الملاك هو الذي أمره قائلاً : أنت يا إبراهيم ، ستضحى بابنك » .

لكن أى واحد مكان إبراهيم كان سيسائل نفسه حتماً ما إذا كان الذي أمره هو حقاً ملاك ، ولربما تسائل كذلك : وهل أنا حقاً إبراهيم المقصود ؟ وما الدليل على أنه هو الملاك ، وأنا إبراهيم ؟

لقد ادعت مرة امرأة مجنونة جنوناً معيناً أن شخصاً ما يضرب لها دائماً موعداً في التليفون ويأمرها بإتيان أشياء معينة . ولما سألتها الطبيب : لكن من الذى يكلمك ؟ ردت المرأة المجنونة : يقول إنه الله .

لكن ماذا يثبت لها أنه الله ؟ لو حدث وظهر لى ملاك ، فما هو الدليل على أنه ملاك ، أو إذا تصادف وكنت أسمع أصواتاً ، فمن الذى يستطيع أن يثبت أنها صادرة من السماء وليست عن جهنم ، أو من لا شعورى ، أو من حالة

باثولوجية خاصة ؟ ومن يستطيع أن يثبت أنها أصوات موجهة
لى أنا ؟

ومن يثبت إذن أنى شخص لا يرقى الخطأ إلى ما يصدره ،
وأنى مهياً لفرض تصورى عن الإنسان واختيارى له ، على
الإنسانية كلها ؟

إنى لن أجد ما يثبت لى ذلك أو يقنعنى . فإذا كنت أسمع
صوتاً يتحدث إلىّ ، فأعنا تفسير هذا الصوت مرده لى أنا ،
فأنا الذى أقرر ما إذا كان هذا الصوت صادراً أم غير صادر
عن ملاك . وإذا اعتبرت فعلاً ما خيراً ، فأنا الوحيد الذى أقرر
أنه خير وليس شراً .

ما من دليل يقوى تصورى أنى إبراهيم : مع ذلك فعلى أن
آتى من الأفعال فى كل لحظة ما يصلح منها أن يكون مثلاً يحتذى ،
لأن كل ما يصدر عن كل فرد يجب أن يصدر عنه كأنا الجنس
البشرى كله قد سلبت نظراته على ما يأتية ، وسوف ينظم سلوك
أفراده تنظيماً يتفق مع أفعاله .

وهكذا يجد كل فرد نفسه يسائل نفسه : « هل من حقى

أن أتصرف بهذه الطريقة التي ستكون المثل الذي تحتذيه الإنسانية ، وإذا لم يسأل الإنسان نفسه هذا السؤال فإنه يخدع قلقه ويداريه .

ومن الواضح أن القلق الذي نعيشه هنا ليس هو القلق الذي يؤدي إلى الاستكانة واللا فعل ، لكنه القلق الصافي والبسيط ، من النوع الذي يعرفه كل من تحمل مسئولية من المسئوليات في يوم من الأيام .

مثلاً عندما يتحمل قائد من القواد مسئولية إحدى الهجمات ، ويرسل مجموعة من رجاله إلى موتهم ، فهو الذي يختار ، وهو في أعماقه الذي اختار فعلاً ، ولا شك أن تصرفه مرده إلى أوامر صادرة إليه من سلطة عليا ، ولكن أوامر هذه السلطة تحتاج إلى تفسير وشرح ، وهو الوحيد الذي سيفسرها ويشرحها ، وتفسيره لها هو الذي تتوقف عليه حياة عشرة ، أو أربعة عشر أو عشرين رجلاً .

وهو إذ يقر قراره ويصل إلى حل ، فإنما يفعل ذلك والقلق يملأه ، قلق من نوع خاص ، وكل القادة يعرفون هذا القلق ، بل هو على العكس صميم ما يأتونه من تحرك وما يصدرونه من

تصرفات ، لأن الحركة تفترض بداءة وجود العديد من الإمكانيات ،
وفي اختيار القائد لإمكانية منها دون الباقيات ، فيه إعلاء لقيمة
هذه الإمكانية على قيمة ما عداها ، وإلا ما كان قد اختارها .

وهذا النوع من القلق الذى تصفه الوجودية هو القلق الذى
يبين خلال ممارسة المسؤولية ممارسه مباشرة تجاه الآخرين الذين
يلزمهم القلق . إنه ليس بحاجز يفصلنا عن العمل ، ولكنه جزء
من العمل وشرط لقيامه .

وعندما نتكلم عن السقوط ، وهو تعبير عزيز على «هيدجر»
فإنما نمنى أن الله ليس بموجود ، وأن علينا أن نستخلص لأنفسنا
النتائج المترتبة على عدم وجوده ، وأن نستمر فى استخلاصها حتى تمام
النهاية .

إن الوجودى يمارس بشدة هذا النوع من الأخلاق العلمانية
التي تنكر وجود الله بكل سهولة ، والتي كان يدين بها فلاسفة عاشوا
فى القرن التاسع عشر (نحو سنة ١٨٨٠) ، وأرادوا أن يؤسسوا
بها أخلاقا علمانية مؤداها أن فكره الله فكرة لا تفيد ، ومن ثم
فلا داعى للاستمرار فى الإيمان بها .

ولما كان المجتمع قد قام وعاش بخشية الله والعقاب ، فإن إلغاء

فكرة الله يقوض دعامة المجتمع واستقراره القائم على الأخلاق الدينية .

والمجتمعات لا يمكن أن تعيش من غير وجود أخلاق . ولذلك كان لا بد من أن توجد قيم قبلية *à priori* ، أى قيم سابقة على أى إيمان بالله أو خشية عقاب ، كأن يكون الإنسان شريفاً لا يكذب ولا يضرب امرأته .

هذا هو ما حدث مع فلاسفة القرن العشرين الذين قوضوا الإيمان بالله ، أما نحن فإننا قوضناه لكننا قلنا باستمرار وجود تلك القيم بالرغم من اعتقادنا بعدم وجود الله .

وبمعنى آخر ، كما يقول الراديكاليون : « إن القيم تظل كما هي دون تغيير بالرغم من أننا قد أقلنا الله وألغينا فكرة وجوده » : أن قوانين النزاهة والتقدم والإنسانية تظل كما هي ، أما فكرة وجود الله فهي فكرة قد بليت وماتت من تلقاء نفسها .

هذا هو ما تقول به الراديكالية، أما الوجودية فتقول بعكس ذلك.

إن الوجودية تقول إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك ، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية

à priori ، لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لامتناه يعقل ذلك الخير . وهكذا يصبح القول بوجود الخير ، أو بوجود الصدق والنزاهة ، قولاً لا معنى له ، لأننا نصير حيال وجود إنسانى بحث لا دخل فيه لوجود الله أو لقيم مصدرها الله .

ولقد كتب « دستوفسكى » مرة : « إن الله إذا لم يكن موجوداً فكل شيء مباح » ، وما كتبه « دستوفسكى » هو النقطة التى تنطلق منها الوجودية ، والتى نعتقد فيها أن إنكار وجود الله يعنى أن كل شيء يصير فعلاً مباحاً ، وأن الإنسان يصبح وحيداً مهجوراً ، لا يجد داخل ذاته أو خارجها أية إمكانية يتشبث بها ويكتشف فيها أن لا عذر له ، لأنه ما دام الوجود يسبق الماهية حقيقة فإنه لا عذر للإنسان بإحالة سلوكه وتفسير أسباب تصرفه إلى وجود طبيعة إنسانية مسبقة ومحددة الصفات ، وبمعنى آخر يصير كل تفسير بالاحتمية تفسيراً مستحيلاً — ويصبح الإنسان حراً ، بل يصبح هو الحرية .

ومن جهة أخرى ، إذا كان الله غير موجود فإن وجود القيم والشرائع التى تبرر تصرفاتنا تسقط بالتبعية وتصبح غير موجودة ، ويجد الإنسان نفسه وحيداً لا عذر له ولا ما يبرر سلوكه . وهذا

هو ما أعبر عنه بقولى إن الإنسان محكوم عليه بالحرية : محكوم لأنه لم يخلق ذاته ، وهو حر لأنه قد صار مسئولاً عن كل ما يفعل بمجرد أن تواجد فى العالم .

إن الوجودى لا يؤمن بقوة العواطف ، ولا يؤمن بأن العواطف قد تؤدى بالإنسان إلى إثبات أعمال معينة ، عذره فيها أنها صادرة عن عواطف لا يملك لها صداً .

وعلى العكس يؤمن الوجودى أن الإنسان مسئول عن كل ما يصدر عنه عن عاطفة ، وأنه لا يمكن أن ينسب ما يصدر عنه إلى غيبات توحى إليه ، وإنما هو الذى يفسر ويؤول هذه الغيبات كما يحلو له ويروقه . وهو يؤمن أن كل فرد محكوم عليه ، دون أية مساعدة تلقى إليه أو معونة تقدم له ، محكوم عليه أن يبدع الإنسان الذى هو نفسه . وكما قال « بونج » فى مقال رائع له : « إن الإنسان هو مستقبل الإنسان » .

وهذا صحيح . لكن الإنسان إذا آمن بأن المستقبل فى يد الله ، وأنه مكتوب على الإنسان ، وأن الله وحده هو الذى يعرفه ، فقول « بونج » يصبح قولاً فاسداً ، ولا يعود المستقبل مستقبلاً .

أما إذا آمن الإنسان أن المستقبل شيء لم يصنع بعد ، وأنه هو صانعه ومبدعه ، يصير قول « بونج » صحيحاً وسديداً . وفي هذه الحالة يعاني الإنسان سقوطه ، ولتفسير ما أقصد من السقوط أضرب لكم هذا المثل لتلميذ من تلاميذي جاءني يقص عليّ قصته : كان أبوه في خصام مع أمه ، وكان يميل إلى التعاون مع الأعداء ، وكان لتلميذي ذاك أخ مات في الهجوم الألماني عام ١٩٤٠ ، وكان يريد الانتقام له مدفوعاً بعواطف بدائية ، لكنها كريمة ، وكان هذا الشاب يعيش وحيداً مع والدته التي كانت تنعزى به عن خيانة زوجها وفقدانها لولدها .

وكان عليّ هذا الشاب أن يختار بين أحد موقفين : فإما أن يلتحق بالقوات الفرنسية الحرة في إنجلترا: وإما أن يبقى إلى جوار أمه يعينها على الحياة .

لقد كان يدرك أن أمه تحيا لأنه موجود معها ، ولو حدث وارتحل عنها ، فسوف يلقيا غيابه أو موته في لجة اليأس . وكان يدرك كذلك أن كل عمل يقوم به تجاه أمه هو عمل له قيمته ، لأنه يساعدها على الحياة ، بينما أن كل عمل يقوم به من أجل الرحيل والانضمام للقوات الفرنسية ، هو عمل مشكوك في نتائجه ،

وقد يضيع سدى كالماء الهارب في الرمل بلا غاية ولا مقصد .
 مثلاً ، إنه لكي يرحل إلى إنجلترا فإن عليه أن ينتظر مدة غير
 محددة في أحد المسكرات الأسبانية في طريقه خلال أسبانيا ، أو
 أنه إذا وصل إلى إنجلترا أو الجزائر فقد يوظفونه في أحد المكاتب
 عملاً الاستمارات ؛ ومن ثم فقد وجد نفسه تلقاء نموذجين من
 السلوك المختلف : أحدهما عيني مباشر ، لكنه موجه إلى فرد
 واحد ، وثانيهما موجه إلى مجموعة أكبر وأشمل ، وهي مجموعة
 بني وطنه ، ولكنه ، لهذا السبب ، سلوك غامض غير مضمون
 العاقبة معرض للفشل .

وكان الشاب في ذلك الوقت يتردد بين نوعين من السلوك
 الأخلاقي : التعاطف مع أمه والتضحية من أجلها ، أو التعاطف
 مع بني قومه بنتيجة أقل تأكداً من النتيجة الأولى .

وكان على الشاب أن يختار بين الاثنين ، فمن الممكن أن
 يساعده في اختياره ؟ العقيدة المسيحية ؟

إن العقيدة المسيحية تقول : « أحبوا أقاربكم ، وضجوا
 بأنفسكم في سبيلهم ، واختاروا دائماً أكثر الطرق صعوبة » .

لكننا نتساءل : أي الطرق أكثر صعوبة ؟ ومن يجب

محبتته من الأقارب ؟ : الأم أم للواطن البطل ؟ وما هو الطريق
الأفيد ؟ : أن يقاتل ضمن مجموعة ، وتكون النتيجة عندئذ غير
مؤكدة وغامضة ، أم أنه في إعانة إنسان بعينه على الحياة ، وعندئذ
تكون الفائدة مؤكدة محددة ؟

وهل هناك من قطع في مشا كل كهذه من قبل ؟ لا أحد ،
ولم يحدث أن تناولت مواقف كهذه أية أخلاقيات مكتوبة .

إن « كانت » في أخلاقياته يقول : « لا تعاملوا الآخرين على
أنهم وسائل ، بل عاملوهم كغايات » . وإذن فلو طبقنا أخلاقيات
« كانت » على حالة هذا الشاب ، لقلنا إني إذا بقيت إلى جوار
أمي فإني أعاملها وقتئذ كغاية لا وسيلة ، لكنني في نفس الوقت
أعامل الذين يقاتلون من قومي كوسيلة لا غاية .

أما إذا انضمت إلى القوات الفرنسية الحرة ، فإني أعامل
مواطني على أنهم غاية لا وسيلة ، وأعامل أمي في نفس الوقت على أنها
وسيلة .

وإذن فالقيم الأخلاقية غامضة غير محددة ، وهي تمتد وتتسع
إلى ما لانهاية ، يتضاءل إلى جوارها المثل الذي ضربناه هنا .

وإزاء غموضها ذاك لا يسعنا إلا أن نرفضها ، ولا يتبقى لنا
إلا الغرائز نلجأ إليها ونستلهمها الحل الصحيح .

وهذا ما فعله هذا الشاب : أهمل كل القيم ، وترك عاطفته
هى التى تهديه سواء السبيل : إذا كنت أحب أمى حتى لأضحى فى
سبيلها برغبتى فى الانتقام لأخى ومشاركة قومى لبقيت إلى
جوارها ؟ وإذا لم أكن أحب أمى الحب الكافى تركتها
وارتحلت .

لكن يتبقى سؤال : كيف يمكن أن نحدد قيمة أية عاطفة ؟
إن قيمة عاطفته نحو أمه حددتها حقيقة أنه بقى إلى جوارها ، وقد
أقول إنى أحب صديقاً معيناً حتى لأضحى بمبلغ كذا من المال فى
سبيله ، لكننى لا يمكن أن أدلل على حقيقة عاطفتى وكلامى إلا إذا
مارست ذلك فعلاً .

وقد أقول لنفسى : « إنى أحب أمى الحب الذى يبقينى إلى
جوارها » إذا كنت حقيقة قد بقيت إلى جوارها . . . إنى
أستطيع أن أقيس قوة عاطفتى لو أتيت من الأعمال ما يؤكدها
ويصادق عليها . لكننى لو حدث ولجأت إلى العاطفة كي أبررها
فعلى ، فإننى أجد نفسى وقد انتهيت إلى حلقة مفرغة ..

ومن جهة أخرى ، كما يقول « جيد » عن حق ، فإن العاطفة التي أقوم بممارسة الفعل الدال عليها ، والعاطفة التي أحيها بالقول فقط ، هما شيان لا يمكن فصل الواحد منهما عن الآخر . فإذا قررت أني أحب أمي بأن بقيت إلى جوارها ، وإذا مثلت رواية تنتهي بي إلى أن أبقى إلى جوارها ، هذان العملان تقريباً هما نفس الشيء ، بمعنى أن العواطف تصوغها الأفعال التي أقوم بها ، وأني بالتالي لا يمكن أن أرجع إليها للاهتمام بها إلى ما يجب أن أفعل ، بمعنى أني لا يمكن أن أبحث داخلي عن دافع أصيل لما أقوم به من أفعال ، ولا يمكن كذلك أن أتوقع أن تعينني في ذلك أية أخلاقية أو عقيدة من العقائد .

وقد تقولون إن الشاب ربما ذهب يطلب النصيح من أحد أساتذته ، ولكنكم تعلمون أن الإنسان لو استشار قسيساً مثلاً ، فإنه باختياره لهذا القسيس دون سواه ، يعلم في أعماقه نوع النصيحة التي سيسديها له هذا القسيس . بمعنى أن اختياري للناصح هو نفسه التزام ، والدليل على ذلك أنك إذا كنت مسيحياً فإنك تذهب تطلب النصيح من قسيس مسيحي .

لكن القساوسة هم أيضاً منهم المتعاون مع الأعداء ، ومنهم من

يقاوم الاحتلال ، فأيهما تختار ليسديك النصح ؟

إن هذا الشاب إذا اختار قسيساً من المشتركين في حركة المقاومة ، أو قسيساً آخر من المتعاونين مع الأعداء ، فإنه في الحالين يقرر نوع النصيحة التي سيسديها إليه أى منهما .

وهكذا يكون هذا الشاب ، تلميذى ، بمجيئه إلى " يستشيرنى " قد قرر مسبقاً نوع الجواب الذى ينتظره : أنت حر فاختر ما تشاء ، ابتدع الحل ، واصنع لنفسك أخلاقياتها الخاصة بها ، فليست هناك أخلاقيات يمكن تطبيقها على الجميع ويمكن أن تدلك على ما يجب أن تفعل ، لأنه لا توجد في هذا العالم إشارات غيبية يمكن أن يفسرها الإنسان ويؤولها إلى ما تشير إليه به الأقدار .

هذا هو ما يمكن أن أقوله له . لكن الكاثوليكيون لهم رأى آخر ، وجوابهم عكس ذلك تماماً .

الكاثوليكيون يقولون بأن هناك غيبيات تشير على الإنسان بما يجب أن يفعل . لكننا لو سلمنا جدلاً بما يقولون ، وقلنا معهم إن صحيح هناك إشارات غيبية تقدر لنا ما نفعل ، يتبقى أن نقول : لكننا نحن الذين نفسر هذه الإشارات ونؤولها كما نشاء ، فالذى يملأ لها معناها هو كل واحد منا حسب ما يهوى .

عند ما أسرت تعرفت إلى رجل كانت له شخصية عظيمة ،
وكان يسوعياً ، وكان لدخوله اليسوعية قصة .

كان صاحبنا قد فشل في حياته عدة مرات فشلا ذريعا : أبوه
مات عندما كان هو طفلا صغيرا ، وتركه قفيرا ، فكفلته مؤسسة
دينية تعلم على حسابها ، لكنه كان دائما يحس أنه فقير ، وأن
تعليمه على نفقة المؤسسة صدقة تتصدق المؤسسة بها عليه ، لذلك
ضاعت عليه عدة شهادات غيرية ، كان يسر سرور أى طفل لو انه
حصل عليها .

وفي سن الثامنة عشر فشل في مسألة عاطفية . ولما بلغ الثانية
والعشرين طلبه الجيش ، ولكنه سرح لعدم لياقته البدنية . وكان
فشله الأخير ذاك فشلا تافها في حد ذاته ، ولكنه كان القشة التي
قصمت ظهر البعير كما يقولون ، وكان من الممكن أن يرى نفسه
الفشل مجسداً ، وأن فشله ذاك إن هو إلا إشارة ، لكن إشارة
إلى ماذا ؟

لقد كان من الممكن أن ينسحب إلى اليأس ، وأن يشرب
كأس المرارة حتى الثمالة ، ولكنه حول الفشل كما ارتأى إلى
نجاح ، وقال إن فشله ذاك المستمر هو إشارة من السماء : أن السماء

تشير عليه أن يترك الأعمال الدنيوية : أن النجاحات الدنيوية ليست له : أنه خلق للدين ، ولن يكون له إلا ما يعطيه إياه الدين . وفسر فشله بأنه قدر الله : أن الله يشير عليه بأن ينضم إلى عباده الصالحين ، فانضم إلى الكنيسة اليسوعية . فمن يمكن أن يقول إن القرار الذي اتخذته لم يكن قراره هو ، وأن التفسير الذي فسره للفشل كان تفسيره هو ، وأن رؤياه من ناحية هذا الفشل كإشارة سماوية ، كانت رؤياه هو ، وأن تفسيره لمعنى هذه الإشارة كان تفسيره هو ؟

قد كان من الممكن أن نصل إلى عدة تفسيرات أو نتائج لهذه السلسلة من الفشل ، كأن تقول أنه كان من الأجدي عليه أن يمتن النجاة على سائر المهن ، لأنها أنسب المهن له ، وسوف يحقق فيها النجاح المنشود ؛ أو أنه كان من الممكن أن يكون ثوريا . . الخ . . ولكنه فسر الفشل تفسيراً خاصاً ، وقال عنه إنه إشارة ، ثم فسر الإشارة كما يجب ، فهو الذي اختار ، وهو المسئول عن اختياره ، وهذا هو معنى السقوط : معناه أنني أحدد وجودي ، أو اتخذ موقفاً حيال نفسي ، أو هو هروب الإنسان من ذاته ، بوصفها قادرة على أن تكون نفسها .

والسقوط فرار من القلق ، لأن القلق يهدد وجودنا بأسره ،
ويعزلنا أمام أنفسنا ، بحيث نشعر بهذه العزلة شعوراً حاداً يخفى
معه كل ما يمكن أن يعتمد عليه الإنسان في وجوده ، وتجنم عليه
الوحدة ويحس بالعربة إحساساً عميقاً ، وينتابه شعور بعدم
الاستقرار ، فيجد نفسه مرغماً على اختيار ذاته ، وأن الوقت قد
حان لتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقه .

إن السقوط يتضمن اختيارنا لذاتنا بذاتنا ، والسقوط يصاحبه
القلق .

أما اليأس فمعناه بسيط بساطة غريبة : معنى اليأس أننا
نقصر إمكانياتنا على مجموعة منها ، هي المجموعة التي في نطاق
إرادتنا ، أو التي في نطاق الاحتمالات التي تجعل عملنا ممكناً ،
ونشكل عليها ؛ فعندما يريد الإنسان شيئاً ما ، تكون أمامه هذه
العناصر الاحتمالية المتعددة ، فإذا كنت أنتظر زيارة صديق لي ،
أت بالقطار أو بالترام ، فإنني أقترض مسبقاً أن القطار سيصل في
الوقت المحدد ، أو أنه لن يتأخر : إنني أبقى في نطاق الممكن .
ولكن الانسان لا يتشكل على أية إمكانات ما عدا المكنات المتصلة
بعمله التي لها أثر عليه . فإذا لم تكن هذه المكنات لها أثر على

عمله انتهى منها ولم تعد له بها صلة ، لأنه لا يوجد إله ، ولا يوجد قدر مسبق محتم يستطيع أن يكيف العالم وإمكانياته حسب إرادته . وعند ما قال « ديكارت » : « انتصر على نفسك أولاً قبل انتصارك على العالم » ، كان يعنى نفس الشيء : أننا يجب أن نعمل بلا أمل .

أما الماركسيون الذين تحدثت إليهم في هذا ، فقد أجابوا :

« إن عملك يحدده موتك كما نرى ، لذلك يجب أن تتسل على عون الآخرين ، أى على ما سيفعلونه معا ونين لك في كل مكان ، في الصين مثلاً أو في روسيا ، وعلى ما سيفعلونه لك بعد ذلك ، بعد موتك ، بأن يأخذوا عملك ، ويحملوه قدما حتى نهايته ، أى لتحقيقه بالثورة . وعلاوة على ذلك فالأخلاق « تقتضيك أن تتسل عليهم فعلا ، وإلا كنت رجلا ضد الأخلاق » .

أما أنا فأجيب قائلا : إنى أتسل على رفاقي في النضال ، بمقدار التزامهم معى بقضية عامة محددة ، في وحدة هي الحزب ، أو في جماعة يسهل الاشراف عليها ، وأكون عضواً فيها ، مطلعاً على حركاتها في كل لحظة . عندئذ يكون اتسالى على وحدة الحزب أو الجماعة تماماً كاتسالى على مجيء القطار في الوقت المحدد .

لكننى لا أستطيع الاتكال على أناس لا أعرفهم ، ولا أستطيع
 أن تكون كل ذخيرتى فى الاتكال عليهم طيبة قلبى واعتمادى على طيبة
 قلوبهم ، وثقتى فى نية الانسان تجاه خير المجتمع ، مادام أن الانسان
 حر ، وما دمت لا أومن بوجود طبيعة بشرية تصلح أن آخذها
 أساساً : مثلاً ، إنى لا أعلم أن الثورة الروسية ستنجح ؛ قد أعجب
 بها ، وأأخذها مثلاً يحتذى من حيث أن البروليتاريا اليوم تلعب
 دورها فى روسيا الذى لا تلعبه فى أية دولة أخرى ؛ لكننى لا أستطيع
 أن أجزم أنها ستؤدى إلى انتصار البروليتاريا ، بل يجب أن أكتفى
 بما أرى أمامى ، لأنى غير متأكد مثلاً من أن رفاقى فى النضال
 سيتابعون العمل بعد موتى حتى يصلوا به إلى الكمال الذى لا بعده كمال ،
 ما دام رفاقى أجراءراً ، وما داموا سيقرون بحرية مصير الانسان
 فى الغد ، قد يقرر بعضهم فى الغد ، بعد موتى ، أن يقيموا حكماً فاشياً ،
 وقد يجبن الآخرون أو يكسلون عن أن ينعومهم من ذلك ، فتصبح
 الفاشية عندئذ ، ورغماً عنا حقيقة إنسانية ، لأن ما هو واقع هو
 ما قرر الانسان وقوعه . لكن هل يعنى هذا أن أستسلم للتأمل
 السكونى وأقتنع به ؟ كلا ، بل يجب أن التزم حيال ذاتى ثم أصنع
 ما التزمت به ، طبقاً لما يقضى به القول المأثور : « لا حاجة للأمل
 حتى استمر فى العمل » . وهذا يعنى كذلك أنى لا يجب أن أتمنى

لحزب من الأحزاب . بل يجب أن أترك الوهم وأنحيه جانباً ، وأبدأ في العمل ما استطعت .

ولو سألت نفسي مثلاً : هل من الممكن تحويل النشاط الانساني في كافة مجالاته ومؤسساته إلى نشاط للمجموع ؟ هل من الممكن أن يحدث تحويل كهذا ؟

لو سألت نفسي هذا السؤال فياني لن أستطيع الاجابة عليه . كل ما أعلمه أني سأبذل ما في وسعي لتحقيق هذا الهدف ، وأنى لا يمكن أن أصنع شيئاً خارج نطاق عملي وضد إرادتي .

إن فلسفة التأمل السكوني هي فلسفة الدين يقولون بأن ما لم أستطع عمله أنا يستطيع غيري أن يفعله ، ومن ثم فلا حاجة لأن أعمل ما يمكن أن يؤديه غيري عنى .

أما الفلسفة الوجودية التي أقدمها لكم ، فهي تقول العكس : تقول أن لا واقع خارج العمل .

وهي تذهب إلى أبعد من ذلك ، فتقول إن الانسان ليس إلا مشروع الوجود الذي يتصوره ، ووجوده هو مجموع ما حققه ،

وهو نفسه ليس إلا مجموع أفعاله ، ومجموع أفعاله هي حياته ، فهو مجموع أفعاله وهو حياته .

لهذا ترون أننا نخيف بعض الناس ، وهؤلاء هم الذين لا يستطيعون تحمل فشلهم .

وهم يعتذرون عن فشلهم بقولهم : « كانت ظروفنا معاكسة ، لكننا أفضل مما تبدو عليه . صحيح أنني لم تكن لي صداقات كبيرة ، ولم أعانى حبا كبيرا ، إنما ذلك لأنى لم ألق الرجل والمرأة الجديرين بى .

وإذا كنت لم أؤلف كتباً جيدة ، فذلك لأن الوقت كان يعوزنى دائماً . وإذا لم أكن قد أنجبت أطفالاً ، فذلك لأنى لم ألق المرأة التى أستطيع أن أشاركها حياتى . لهذا تعطلت داخلى سلسلة حياة من الاستعدادات والليول والممكنات كان من الممكن أن تخلق قىما لم تبين فى سلسلة أفعالى الظاهرة » .

أما عندنا نحن الوجوديين فلا وجود للحب ، إلا الحب الذى يبنى ذاته ، وليس هناك إمكانية حب إلا تلك التى تظهر ذاتها فى حب معين .

والعبقرية هي عبقرية تعبير العبقرية عن ذاتها ، فى المنتجات

الحية التي تطالع بها العالم ، فعبقرية « مارسيل بروس » مثلاً هي مجموع مؤلفاته ، وعبقرية « راسين » هي مجموع مسرحياته .
 لا شيء من عبقريتهما ليس إلا ما كتباه . أما القول بأن « راسين » كان من الممكن أن يكتب مسرحية لم يكتبها ، فقول لا معنى له ، لأنه لو كان يستطيع كتابتها فلما لم يكتبها ؟

فالإنسان يلتزم في حياته ، وهو في التزامه يرسم صورة ما سيكون عليه وجوده . وكل ما يمكن أن يكون عليه هذا الوجود يرسمه الإنسان داخل هذه الصورة . لكنه لا يصنع شيئاً كان من الممكن أن يكونه خارج الصورة .

وهذه الفكرة السابقة قد تبدو قاسية بالنسبة لرجل عانى الفشل في حياته ، لكنها فكرة كان لابد منها ، لأنها توقف الناس على الواقع وتهيئهم لفهمه ، فيفهموا أن الأحلام والآمال تحدد الإنسان تحديداً سلبياً ، لأن الآمال إما لم تتحقق بعد ، وإما أجهضت وفشل تحقيقها ، والآلام في دعة ، فهي سلبية وليست إيجابية .

ومع ذلك فنحن عندما نقول : « إنك لست سوى ما تعيشه » ، فهذا لا يعني أن الحكم على الفنان لا يكون إلا بما قدم من أعمال ، لأن هناك آلاف الأشياء الأخرى التي تهتم في تحديد صفاته كإنسان .

أريد أن أقول إن الانسان ليس سوى سلسلة مشاريع . وهو مجموع ، ومنظم وحاصل العلاقات التي تكون هذه المشاريع .

وفي هذه الحالة تصبح الاتهامات والانتقادات الموجهة إلينا ، ليس بوصفنا متشائمين ، ولكن لأننا متفائلين تفاؤلا حاداً رزيناً .

وإذا كان الناس يلومون علينا تأليف قصص وروايات موضوعها ضعاف الناس والجبناء والذين لا إرادة لهم ، فليس لومهم لنا لأن هؤلاء الناس ضعافاً أو جبناءً أو أشراراً ، إنما السبب أعمق من ذلك ، لأننا لو كنا « كإميل زولا » نفسر سلوك انحراف هذه الشخصيات بسبب الوراثة أو البيئة ، أو بسبب علل قدرية ، نفسية أو عضوية ، لارتاح الناس إلى تفسيرنا ، ولقالوا : « هكذا خلقنا ، وما من أحد يستطيع لنا شيئاً » .

لكن الكاتب الوجودي ، عندما يرسم شخصية أحد الجبناء ، فإنه يرسمه باعتباره مسئولاً عن جبنه .

إنه لا يرجع جبنه إلى سبب ورأى نفسى أو عضوى ، بل يؤكد أنه ناتج عن سلسلة من الأفعال قام بها و انتهت به إلى هذا المصير :

لقد جعل نفسه جباناً بما فعل . وليس هناك مزاج يسمى مزاج جبان ، بل هناك أمزجة عصبية ، وهناك فقر دم ، وهناك كذلك أمزجة غنية ، لكن الانسان المصاب بفقر في الدم لا يمكن أن يكون جباناً لأنه مصاب بفقر في الدم ، لأن ما يستحدث الجبن هو الاستسلام أو التهاوى ، فالمزاج ليس فعلاً ، والجبان متعين بالأفعال التي يقوم بها .

والناس حين تقرأ أدبنا يحسون أننا نجعل الجبان مسئولاً عن جبنه ، وهذا هو ما يفرغهم فينا . لقد كانوا يفضلون أن ترسم الناس : إما جبناء أو أبطالاً ، وأن يكون جبنهم أو بطولتهم لأنهم ولدوا هكذا .

وما يوجه من نقد لروايتي « دروب الحرية » ، هو شيء من ذلك . إنهم يتساءلون كيف يمكن أن أخلق أبطالاً من جبناء كهؤلاء ، على ما هم عليه من دونية ؟ لكن انتقادهم انتقاد مضحك حقيقة ، لأنه يعنى أن الناس خلقوا أبطالاً باليلاد ، فثمما حاولت أن تكون أبطالاً لن تكونه .

وهم يحبون سماع هذا الكلام ، لأنهم يريدون لمجتمعاتهم الاستقرار ، أن يقنع الأبطال بيطولاتهم ، وأن يقنع الجبناء

بجنبهم ، وليسعد الجميع .

ولو كنت من الذين ولدوا جبناءً فإن تستطيع شيئاً لجينك ،
وستظل جباناً طوال حياتك ، مهما فعلت لتغيير مصيرك .

ولو ولدت بطلاً فلتسعد ، ولترضى ببطولتك . فستظل نجياً
طوال حياتك حياة الأبطال ، تأكل وتشرب كما يفعل الأبطال .

أما الكاتب الوجودي فهو يقول إن الجبان يجعل نفسه جباناً ،
والبطل يتصرف تصرف الأبطال ، لكن الجبان يستطيع أن ينبذ
جبنه ، والبطل قد يتخلى عن بطولته . إنما اللهم تصرفك العام ،
الترامك العام ، فلا يمكن أن نحكم عليك بالجبن أو البطولة من
عمل واحد أو حالة واحدة .

• • •

... لقد أجبننا حتى الآن ، على ما أرى ، على عدد من
الانتقادات الموجهة إلى الوجودية ...

... ومن الإجابات التي أجبنها نستطيعون أن نخلصوا إلى أن
الوجودية ليست فلسفة تأمل وسكون ، لأنها تحدد الإنسان طبقاً
لما يفعل .

وهي ليست فلسفة متشائمة ، لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه ، ومن ثم فهي أكثر الفلسفات تفاؤلا .

وهي تدفع الإنسان للعمل ، ولا تثنيه عنه ، بل إنها لا ترى له أملا إلا في العمل ، فالعمل هو سبب استمرار الإنسان في الحياة .

وإذن تكون الوجودية فلسفة أخلاق عمل والتزام .

لكن خصومنا لا يكتفون بما أوردناه حتى الآن من انتقادات ، لكنهم يهتموننا بأننا نحصر الإنسان في ذاتيته الفردية ، وهذا الاتهام دليل عدم فهمهم لنا أو للوجودية .

وإذا كنا نبدأ فلسفتنا بالقول بالذاتية ، فإنما نحن نقول بالذاتية أو الفردية لأسباب فلسفية ، وليس لأننا بورجوازيون ؛ وإنما لأننا نريد أن نؤسس تعاليمنا على الحقيقة ، وليس على مجموعة من النظريات الجميلة ، المليئة بالأمل لكنها تخلو من الأسس الحقيقية .

فنقطة البداية في الفلسفة الوجودية هي الذاتية ، وفي هذه النقطة لا توجد حقيقة سوى حقيقة الكوجيتو : « أنا أفكر ، فأنا موجود » ، وهي الحقيقة المطلقة للشعور وهو يعي ذاته .

وكل نظرية تبدأ بالانسان خارج نطاق لحظة وعيه بذاته ، هي نظرية تخفي الحقيقة ، لأن كل الموضوعات خارج كوجيتو «ديكارت» ليست أكثر من محتملة ؛ وكل نظرية تبنى على احتمالات لا صلة لها بالحقيقة ، هي نظرية مآلها للتهاوى ، لأن تعريف المحتمل يتطلب الاحاطة بالحقيقة ، ولا وجود للحقيقة إلا بوجود الحقيقة المطلقة ، وهي موجودة فعلا ، وبسيطة ، ويمكن الوصول إليها ، وأن يبلغها كل الناس . وهذه الحقيقة هي إمكان إدراك الانسان لذاته إدراكا مباشرا .

ومن جهة أخرى ، فإن هذه النظرية ، نظرية الوجودية ، هي النظرية التي تضيف الكرامة على الانسان ، ولا تعامله كشيء من الأشياء .

وكل النظريات المادية تعامل الانسان كشيء من الأشياء أى أنها تعتبره مجموع ردود أفعال معينة ، لا تميز بينها وبين مجموع الكيفيات والظواهر التي تدخل في تركيب منضدة أو مقعد أو حجر من الأحجار .

أما نحن الوجوديين فنريد أن تقوم دنيا الانسان على مجموعة من القيم المتميزة المفارقة للعالم المادى .

والذاتية التي نقول بها ليست ذاتية فردية ، لأن الانسان كما قلنا يكشف بالكوجيتو عن ذاته وعن ذات الآخرين أيضاً . وعندنا أن الكوجيتو ، بعكس كوجيتو «ديكارت» أو «كانت» ، يجعلنا ندرك ذاتنا أمام الآخر ، وأن وجود الآخر وجود محقق أمام وجودنا ، فهو كوجودنا .

والانسان الذي يكتشف ذاته بالكوجيتو يكتشف أيضاً ذوات الآخرين ، ويكتشف أن ذوات الآخرين ضرورية لوجود ذاته ، فهو ليس شيئاً إن لم يعترف به الآخرون .

والآخرون يقولون عنه إنه خفيف الظل ، أو ثقيله ، أو إنه إنسان صالح أو إنسان طالح ، وقولهم هذا فيه اعتراف منهم بوجوده .

وأنا لو شئت أن أعرف شيئاً عن نفسي ، فلن أستطيع ذلك إلا عن طريق الآخر ، لأن الآخر ليس فقط شرطاً لوجودي ، بل هو كذلك شرط المعرفة التي أكونها عن ذاتي .

وهكذا يكون اكتشافي لصميم ذاتي هو اكتشاف للآخر ، من حيث هو حرية موضوعية تقف في مواجهتي ، ومن حيث هو

كائن لا يفكر ولا يريد ، إلا إذا كان فكره وإرادته إما ضدى أو معى .

وهكذا نجد أنفسنا فجأة — فى عالم — لنقل إنه مجموعة من الدوات المتبادلة' الوعى ببعضها البعض Inter-Subjectivité . وفى هذا العالم يجد الانسان نفسه ؛ ولا بد أن يقرر ماهيته وماهية الآخرين .

وإذا كان من المستحيل أن نجد فى كل إنسان ماهية عالمية يمكن أن نطلق عليها اسم الطبيعة البشرية ، فهذا لايعنى عدم وجود ظروف عامة عالمية للانسان . وليس من قبيل الصدفة أن يتحدث المفكرون ، اليوم ، عن ظروف الإنسان أو وضعه Condition ، بدلا من أن يتحدثوا عن طبيعته .

وهم يقصدون من هذه الظروف ، أو من وضعه ذاك ، كل الحدود التى تحدد موقف الإنسان عموما فى العالم .

وقد تتغير ظروفه أو أوضاعه التاريخية، فقد يولد عبدآ فى مجتمع بدائى ، أو قد يولد سيدآ إقطاعيآ ، أو برولتياريا ، لكن ما لا يتغير أبداً هو ضرورة أن يوجد فى العالم ، وضرورة أن يكسح ، وضرورة أن يموت فيه .

هذه الضرورات أو الحدود ليست ذاتية أو موضوعية ،
ولكنها ذاتية وموضوعية معاً ، فهي موضوعية لأننا نلقاها ،
ونصادفها في كل مكان ، وهي ذاتية ، لأنها جزء من حياة الإنسان .
وهي ليست شيئاً إن لم يحبها الانسان ؛ إذا لم يحدد هو نفسه بحرية ،
ولم يحدد وجوده بالنسبة لها .

ولئن كانت أهداف الانسان كثيرة ، فهناك واحد منها على
الأقل اختاره أنا دون بقية هذه الأهداف . وكل الأهداف
محاولات لاجتياز تلك الحدود أو لإبعادها أو نفيها ، أو للتكيف
معها . وإذن فكل هدف من هذه الأهداف ، مهما كان فردياً ،
فهو ذو قيمة عالمية . وكل هدف ، حتى هدف الصيني ، أو الهندي ،
أو الزنجي ، يستطيع الأوروبي أن يفهمه . ومعنى أن يفهمه هو
أن الأوروبي مثلاً الذي يعيش سنة ١٩٤٥ قد يكون يحاول جاهداً
الخروج من موقف معين ، هادفاً إلى نفس الأهداف ، وب نفس
الطريقة ، وحيث قد فرجاً يستطيع أن يتمثل في نفسه هدف الصيني
أو الهندي أو الأفريقي ، وبذلك يكون في كل هدف نوع من
العالمية ، بمعنى أن كل هدف يفهمه كل إنسان . وليس معنى هذا
أن هذا الهدف أو ذاك يعرفه الانسان بشكل دائم ، بل إنه في
الامكان تبني هذا الهدف وطلبه المرة بعد المرة ، لأن فهم العبيط

والطفل والبدائي والأجنبي ليس امراً صعباً ما دامت تتوفر
للإنسان دائماً المعلومات الكافية .

وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن هناك عالمية إنسانية ، لكن
هذه العالمية ليست شيئاً يعطى ، إنها شيء يصنع دائماً ، وأنا نفسى
أصنع هذه العالمية وأنا اختار لنفسى ، وأنا أصنعها بتفهم هدف أى
إنسان آخر ، من أى عصر كان ، فنحن هنا أمام اختيار مطلق ،
لا يحذف نسبة أى عصر من العصور .

وما تريد الوجودية توضيحه هو تلك الصفة المطلقة للالتزام
الحر ، الذى به يحقق كل إنسان نفسه بتحقيقه لنموذج من نماذج
البشرية .

هذه الصفة هى قلب ومركز الوجودية . والالتزام هنا هو
التزام مفهوم ..

مفهوم لمن ؟

لا يهم ..

ومفهوم فى أى عصر ؟

لا يهم ..

إنما المهم أن نوضح العلاقة بين هذه الصفة المطلقة للالتزام الحر ، وبين نسبية النموذج الثقافي الذي قد ينتجه هذا الالتزام المطلق .

وهنا يجب أن نلاحظ نسبية « الديكارتية » ، والصفة المطلقة التي لا التزامها ؛ وهكذا نجد أننا نستطيع أن نقول إن كلا منا يعيش المطلق وهو يتنفس ويأكل وينام ، أو وهو يتصرف التصرف الذي يريده مهما كان ، فلا فرق بين الكينونة الحرة — الكينونة كملتزم للذات ، كوجود يختاره جوهره — وبين الكينونة المطلقة . ولا خلاف أبداً بين الكينونة كمطلق ، وبين التعين بشكل وقتي في المكان ، أى متعيناً في التاريخ — وبين كونه موضوعاً للفهم لكل الناس .

لكن كل ما قلناه حتى الآن لا يجيب إجابة ناجزة على الاعتراض الذي يتهم الوجودية بالزعة الذاتية المفرطة في ذاتيتها .

وتتعدد أشكال هذا الاعتراض ، وأولها ما يقوله الناس لنا من أننا : « إذن فلا يهم ما تفعلون » .

وهم يلقون بهذا الكلام إلينا بطرق شتى : فهم أولاً يتهموننا

بالمفوضية ، ثم يقولون : « إنكم لا تستطيعون أن تدانوا الآخرين ، لأنه لا معنى لتفضيل هدف على هدف » ، ثم يقولون أخيراً : « إذا كان كل شيء خاضعاً لمشيئة الفرد واختياره ، فإنكم تأخذون بيد ما تعطونه بالأخرى » .

لكن تلك الاعتراضات ليست اعتراضات جدية فالاقتراض الذى لا يهتم بما نختار ، اعتراض غير صحيح ، فالاختيار ممكن بمعنى من المعاني ، والغير ممكن هو عدم الاختيار .

وأنا أستطيع أن أختار دائماً ، وحق إذا رفضت أن أختار ، فرفضى عدم الاختيار هو اختيار .

وردى هذا قد يبدو شكلياً ، لكن كان من الضرورى أن أسوقه حتى أحد من الهوى والعبث ؛ لأنى حينما أواجه موقفاً حقيقياً — مثلاً أنى إنسان جنسى ، قادر على التورط فى علاقة مع إنسان من الجنس الآخر ، وقادر على إنجاب أطفال — لو واجهنى موقف كهذا ، فأنا مجبر على اختيار التصرف الذى أرتأيه مناسباً له ، وأنا متحمل لمسئولية اختياري ، الذى التزمت به ؛ وبالتزامى به ألزمت به كل الانسانية .

وحتى لو كان اختياري لم تتحكم فيه قيمة مسبقة ، أياً كانت ، فلا يمكن أن تقوم بينها وبين الهوى علاقة .

وإذا ظن أحد أن هذه النظرية ليست سوى نظرية « أندريه جيد » في الفعل المجاني Acte gratuit ، أو الفعل العفوي ، لكان خطأه بالغا ؛ ذلك لأنه لم يستطع تبين الاختلاف الضخم بين هذه النظرية ونظرية « أندريه جيد » ؛ « لجيد » لا يعرف معنى اصطلاح موقف ، وليس « فعله » سوى هوى خالص ؛ أما أنا ، فعلى عكس ذلك ، أرى أن الانسان موضوع في موقف ، وأن موقفه منظم ، وأنه تورط فيه : واختياره يورط البشرية في مجموعها ، وهو لا يمكن أن يتحاشى الاختيار : فإما أن يبقى وحيداً بمفرده ، وإما أن يتزوج دون أن ينجب ، وإما أن يتزوج وينجب .

ومهما يكن نوع اختياره ، فهو لا يمكن أن يتخلى عن مسؤوليته عن اختياره : قد يختار دون أن يلجأ إلى أية قيم مسبقة ؛ ولكن هذا لا يعني أن يتصرف بالهوى ؛ بل علينا أن نشبه الاختيار الأخلاقي ببناء عمل فني .

وهنا ينبغي أن أنبه إلى أن هذا التشبيه الذي سقته ، إن

هو إلا مجرد تشبيه ، مخافة أن ينتهز خصومنا الفرصة ويتهموننا بالدعوة إلى الأخلاق الجمالية .

ونعود إلى موضوعنا فنتساءل : هل حدث أن لآم الناس فنائاً من الفنانين لأنه رسم لوحة ولم يستوح في رسمها القواعد المسبقة ؟

وهل قال الناس يوماً من الأيام إن هذه اللوحة هي اللوحة التي كان يجب أن ترسم ؟

في رأيي أنه لا وجود للوحة مسبقة الصنع .

إن الفنان يشرع في رسم لوحته ؛ واللوحة الواجب صنعها هي اللوحة التي يتمها فعلاً ، فلا وجود للوحة قبل أن ترسم ، وبالمثل لا وجود للقيم الجمالية المسبقة .

القيم الجمالية هي القيم التي نلصقها فوق اللوحة : في تماسكها من الداخل ؛ وفي العلاقات التي نحسها بين إرادة الخلق عند الفنان من جهة ؛ وبين نتيجة خلقه من جهة أخرى . لذلك لا يمكن أن يحكم أحد على مستقبل فن التصوير مثلاً ، لأنه لا يحكم على فن إلا بعد تكونه .

ولكن ما علاقة ذلك بالأخلاق ؟

الجواب أننا في المجال الأخلاقي نكون في وضع مبدع مماثل للوضع في المجال الجمالي ، فنحن لا نتكلم أبداً عن مسئولية الأثر الفني ، وإذا ذكرنا لوحة « ليكاسو » مثلاً ، فإننا ندرك جيداً أن اللوحة قد صارت إلى ما هي عليه في وقت رسمه لها ، وأنها جزء متكامل من حياته كلها .

وتفلس الشيء في المستوى الأخلاقي . وهو شيء عام يشترك فيه الفن والأخلاق ، فكلاهما مرتبط بالخلق والابداع . ونحن لا نستطيع أن نقرر مسبقاً *a priori* ما يجب أن نفعله ، والمثل الذي ضربته لكم ، عن الطالب الذي جاءني يطلب النصيح في الذهاب إلى ميدان القتال ، أو البقاء مع أمه ، هذا المثل قد دلل لكم على أنه مهما لجأ إلى أي نظام أخلاقي : الأخلاق « الكانتية » أو أية أخلاق أخرى ، فلن يجد أي هدى من أي نوع .

إن الطالب قد أبدع قانونه بنفسه ، وهو إذا بقي مع أمه ، متخذاً العاطفة أساساً أخلاقياً ، أو إذا التحق بالقوات المحاربة ، مؤثراً التضحية ، فنحن لن نقول عنه إنه قد اختار اختياراً لا مسئولية فيه ، لأن الإنسان يبدع نفسه ، وهو لم يجد نفسه

مصنوعة « على الجاهز » . إنه يبدع نفسه باختياره لأخلاقياته ، وهو لا يمكن إلا أن يختار سرعة من الشرائع الأخلاقية ، لأن هذا هو منطق الظروف التي لن تسمح له بعدم الاختيار .

ونحن لا نعرف الانسان إلا بالنسبة إلى التزام ما ، وإذن فمن السخف أن نلوم أنفسنا عن عدم مسئوليتنا عن اختيارنا .

أما الشكل الثاني من اعتراض خصوم الوجودية على نزعتنا الذاتية ، فهو قولهم لنا : « إنكم لا تستطيعون الحكم على الآخرين » . وهو قول فيه الصحة والخطأ معا : هو صحيح بمعنى أن الانسان إذ يختار التزامه ومشروعه ، لا يفضل مشروعا آخر عليه ؛ وهو صحيح كذلك ، لأننا لا نؤمن بالتقدم ، فالتقدم في رأي إن هو إلا مجرد تحسن ، فالانسان لا يتبدل بتغير الظروف ، كما أن الاختيار ، في حد ذاته ، هو نفسه الاختيار تحت أي ظرف من الظروف . إن المشكلة الأخلاقية لم تتغير منذ أن وجدت أيام أن كانت محصورة في الاختيار بين مناصرة العبودية أو مناصرة خصومها ، منذ أيام الحرب الأهلية الأمريكية مثلا ، حتى هذه اللحظة التي يتم فيها الاختيار بين الحركة الشعبية الديمقراطية وبين الشيوعية .

ولكن الحكم على الآخرين ممكن من جهة أخرى ، لأن
الإنسان كما قلنا من قبل ، يختار وفي ذهنه الآخرون ، وهو يختار
نفسه وفي ذهنه الآخرون .

ونحن نستطيع أن نحكم أولاً على الاختيار : هل هو صواب
أم خطأ . وحكمنا هنا ليس حكماً على قيمة ، ولكنه حكم منطقي ،
ونستطيع أن نحكم على إنسان ما بأن نقول إنه يخدع نفسه :
وما دمنّا قد عرفنا موقف الإنسان بأنه موقف يمارس فيه
الاختيار الحر ، ولن يجد له أحد عذراً أو يبدل له مساعدة ،
فإنه لو احتمى خلف عذر عواطفه ، أو خلف أى نظرية جبرية ،
يكون إنساناً مخادعاً لنفسه .

ورب معترض يقول : « أليس من الممكن أن يختار الإنسان
أن يخدع نفسه » ؟

وأنا أجيب فأقول : ليس على أن أحكم عليه أخلاقياً ، ولكنى
أكتفى بالحكم على خداعه لنفسه بأنه أمر خاطيء .

لا أستطيع هنا إلا أن أقول كلمة حق ، لأن خداع النفس
نوع من الكذب يطمس حرية الالتزام التامة ، وإنى لا أقول

أيضاً ، انى لو اخترت التصريح بأنى قد تأثرت بقيم سابقة ،
فإنى أخادع نفسى كذلك ، بل وأناقض نفسى إذا صممت على
تحصيل هذه القيم وفى نفس الوقت قلت إنها تفرض نفسها على .

ولو قال قائل لى : « وماذا لو رغبت أنا نفسى فى خداع
نفسى ؟ » .

وأنا أجيب : « لا داعى لأن تكون غير ذلك . ولكنى
أصارحك أنك الآن حالا تخدع نفسك وتضلها ، وأنه ما لم تكن
غير متناقض مع نفسك ، فأنت تدين بمقيدة فاسدة .

وأكثر من ذلك أستطيع أن أصدر حكماً أخلاقياً : بأن أعلن
أن الحرية فى الظروف العينية لا يمكن أن تكون لها غاية أو هدف
آخر خلاف نفسها . وإذا ما اعترف الانسان مرة بأنه مبدع القيم
وخالفها ، فإنه لن يطلب إلا شيئاً واحداً فقط : وهو الحرية :
سينادى بالحرية أساساً لكل القيم ، وسوف يطلبها طالما أنه فى
وحدة والعزلة التى يعيش فيها ، لن يجد ما يطلبه سوى أن
ينادى بها .

ولكن هذا لا يعنى أنه يطلبها فى حالتها المطلقة ، بل لأجل
نفسها : لأنها حرية .

إن إنساناً ما ، عضواً في جمعية شيوعية أو ثورية ، يطلب تحقيق غايات محددة ، منها إرادة الحرية ، لكنها الحرية التي لا تمارس إلا في المجتمعات .

إننا سنمارس الحرية من أجل الحرية ، وسوف نطلبها من خلال ظروف معينة ؛ وبسببنا خلف الحرية نكتشف أنها تتوقف كلية على حرية الآخرين ، وأن حرية الآخرين تتوقف على حريتنا .

والحرية من حيث هي تعريف بالإنسان لا تتوقف على حرية الآخرين ، ولكني عندما ألتزم ، أطلبها لنفسى كما أطلبها للآخرين ، وأجعلها غايي ، وأدمج في تلك الغاية حرية الآخرين . ومن ثم فأنا عندما أعترف ، عن حق ، بأن الإنسان هو الكائن الذي يسبق وجوده ماهيته ، وأنه لذلك حر ، ولا يستطيع إلا أن يريد حريته في مختلف الظروف ، ومن ثم فلا يستطيع إلا أن يريد حرية الآخرين ، فإننى باسم إرادة الحرية ، التي هي جزء من الحرية ذاتها ، أستطيع تكوين أحكام أصدرها على كل من تحدته نفسه على أن يتخلى عن مسئولية وجوده وطمس معالم حريته .

والذين يطمسـون حريتهم الكاملة بحجة أنهم لا يريدون الحرية ، وإنما يريدون أن يعيشوا الحياة متزنين جادين ، أو بحجة أنهم كانوا مضطرين تحت ضغط ظروف قدرية حتمية ، هؤلاء ندعوهم جبناء .

أما الذين يحاولون البرهنة على أن وجودهم ضرورى ، فى الوقت الذى لا يعدو فيه وجودهم أن يكون مجرد عرض لوجود الجنس البشرى على الأرض ، ينفى أن وجودهم إن هو إلا مجرد وجود — هؤلاء أطلق عليهم اسم « الأنذال » . لكننا لانستطيع الحكم على « الجبناء » . ولا على « الأنذال » ، إلا إذا كنا غلصين فى الحكم عليهم إخلاصاً حقيقياً .

وهكذا نجد أن الأخلاق فى شكل من أشكالها ، عالمية ، مع أن محتواها متغير . ولقد أعلن « كانت » أن الحرية هى إرادة ، إرادة لذاتها ، وإرادة لحرية الآخرين فى نفس الوقت . وأنا أواقفه على رأيه : لكنه يرى أن الصورية والعالمية ، كافتان معاً لتكوين علم للاخلاق .

أما نحن فنقول خلاف « كانت » ، أن اللبائىء الشديدة

التجريد تخفق في تحديد العمل . وهنا نعود مرة أخرى إلى مَثَل
هذا الطالب الذى تحدثت عنه سابقاً ، فأقول :

ماهى الأخلاق التى كان فى وسع هذا الطالب أن يستند إليها
فى ارتحاله عن أمه ، أو البقاء إلى جوارها ، وهو مرتاح الضمير
فى أى الحالين ؟

لا نستطيع الجواب على ذلك السؤال ، لأننا لا نجد ما نستند
إليه فى حكمنا ، فمادة الحكم عينية ؟ وما هو عيني لا يمكن أن يخضع
للتنبؤ ، إنما هو شئ نبدعه ونصنعه . واللهم أن نعرف هل هذا
الإبداع يتم باسم الحرية أم لا .

لنأخذ مثلاً الحالتين الآتيتين ، ولنر كيف أنهما تتوافقان
وتتباعدان فى وقت واحد :

لنبحث أولاً فى قصة «الطاحونة على نهر الفلوس Le Moulin
sur la Flosse » فماذا نرى ؟

« ماجى توليفر » امرأة شابة تجسدت فيها قيمة العاطفة ،
وهى تدرك ذلك وتعيه تماماً ، وتعرف أنها تحب الفتى « استيفان » .

لكن « استيفان » قد خطب فتاة أخرى تافهة ، و « ماجى » لا تريد أن تكون أنانية وتجربى وراء سعادتها من غير عقل ، وتضامناً منها مع الانسانية ؛ تؤثر أن تضحي بنفسها ، وأن تتخلى عن الرجل الذى تحبه .

ومن ناحية أخرى ، نرى الفتاة « سانسفيرينا » فى قصة « ستاندال » « دير بارم La Chartreuse de Parme » تفكر بطريقة مختلفة .

إن الحب عندها شئ عظيم يستحق التضحية من أجله ، لأن الحب هو الشئ الذى يضفى على الإنسان قيمة . ولو كانت « سانسفيرينا » مكان « ماجى » لفصلت روعة الحب على تفاهة الحياة الزوجية التى قد توحد بين « ستيفان » وبين زوجته البلهاء ؛ ولآثرت أن تصنع سعادتها الخاصة ، وأن تضحي بتلك المرأة التافهة . و « ستاندال » يرسم شخصية بطلته بحيث نعرف أنها مستعدة للتضحية بذاتها على مستوى الحب ، إذا تطلب الحب منها ذلك .

إننا هنا أمام نوعين متقابلين من الاخلاص ، لكننا نرى

أنهما متساويان رغم ذلك ؛ لأن الحرية كانت وسيلة كل منهما .
ولنتصور موقفين متشابهين من حيث النتائج : موقف فتاة تفضل
التنازل عن حبها لقاء أن يظل الرجل الذي تحبه مع زوجته ؛
وموقف فتاة أخرى تفضل تجاهل زوجية حبيبها والاستئثار به
وحدها لاشباع شهواتها الجنسية .

هذان الموقفان يشبهان من الناحية الظاهرية الموقفين اللذين
سبقتهما الإشارة إليهما ؛ لكنهما مختلفان مع ذلك عن الموقفين
السابقين تمام الاختلاف .

إن موقف فتاة « ستاندال » أقرب إلى موقف « ماجي »
توليفر « منه إلى موقف الفتاة التي تريد حبيبها لأنه الانسان الذي
يطغى شهوات جسدها .

وهكذا ترون أن الشكل الثاني من أشكال الاعتراضات
الموجهة للوجودية ، شكل صحيح وخطيء في نفس الوقت ، لأننا
نستطيع أن نختار أى شيء ، لكن اختيارنا لن يتم إلا إذا كان
على مستوى الالتزام الحر .

أما الشكل الثالث من أشكال الاعتراضات الموجهة للوجودية،

وإلى نزعنا الذاتية فهو أن ما نعطيه بيد ، نأخذه باليد الأخرى ،
بمعنى أن قيمنا ليست قيماً جدية ما دمنا نقوم باختيارها .

ولا يسعنى الرد على هذا الاعتراض إلا بإبداء أسنى البالغ على أننا
نحن الذين نقوم باختيار قيمنا ؛ ذلك لأننا ما دمنا قد ألقينا وجود
الله الآب ؛ وكان هو المبدع القديم للقيم ، فلا بد أن يكون هناك
آخر يحل محله ويبدع القيم . وقد اخترنا نحن أن نبدع قيمنا ، وما دمنا
نحن الذين نبدعها فليس من المعقول أن توجد الحياة مسبقاً
à priori ؛ فالحياة ليست حياة حتى نحياها . وأنت وحدك الذى
تعطى للحياة معنى ، وقيمة الحياة ليست إلا المعنى الذى تختاره
أنت لها . لذلك ، كما نرى ، تستطيع الوجودية أن تخلق مجتمعاً
إنسانياً متضامناً .

إنهم يلوموننى على أنى وصفت الوجودية بأنها مذهب إنسانى
Humanisme (١) ، وينتقدون تناقضى مع نفسى عندما قلت فى

(١) يترجم بعضهم Humanisme بالإنسية أو المذهب الإنسى ،
ويترجمها آخرون بأنها المذهب الإنسانى ، وأوثر أنا أن أترجمها بالهيومانية
تمييزاً لها عن أى خلط بالمعاني الأخرى ، إذ أن الكلمة جديدة فى اللغة
العربية ، وليست لها الأصالة والعراقة التى تخطر فى ذهن القارئ العربى
بمجرد ذكرها مثلما لها فى لفتها الأوروبية عندما نقول هيومانية .

روايقي « الغشيان La Nausée » أن الهيومانيين مخطئون ، بل
أنى سخرت من نوع معين من الهيومانية ... فلماذا أعود
إليها الآن ؟

والحقيقة أن كلمة Humanisme لها معنيان مختلفان . وقد
يقصد بالمعنى الأول أن الانسان غاية في حد ذاته : إنه غاية نفسه :
وهو أعلى القيم جميعها .

والهيومانية بهذا المعنى نجدها عند « كوكتو » في قصته
« حول العالم في ثمانين ساعة » ، وفيها يعلن أحد أبطالها ، لأنه
كان يحلق فوق الجبال راكباً طائرة ، قائلاً : « إن الانسان
لرائع ! » .

ومعنى هذا أنى وإن كنت لم أصنع الطائرات شخصياً ،
إلا أنى أستفيد من هذه الاختراعات ، وبإمكانى أن أعتبر
نفسى لكونى بشراً ، أعتبر نفسى مسئولاً عما يبتكره غيرى
من البشر ، واعتبر نفسى محل تشريف بما يضيفونه من اختراعات
على الحياة ، ومعنى هذا أن ما يحققه بعض الناس من أعمال عظيمة
ينضاف إلى سجل الإنسانية كلها .

لكن هذا النوع من الهيومانية سخيـف بـلا معنى ؛ لأن الكلب وحده ، أو الحصان ، يستطيع إصدار حكم عام على الإنسان ، والتصريح بأنه راثع ، وهو ما لم يفعله أى منهما لأنهما ليسا مغفلين بهذه الدرجة ، بقدر علمى عنهما . فإذا لم يكن الحيوان قد أصدر حكماً عاماً على الإنسان ، فلا أقل من أن يكون هذا هو أيضاً موقف الإنسان حيال الإنسان .

والوجودية لا تسلم بالأحكام من هذا النوع : ولا يمكن أبداً أن يأخذ الوجودى الإنسان كغاية ، مادام الإنسان سيظل أبداً مشروعاً لم يتحقق . ولا يحق لنا أن نعتقد أن الإنسانية شيء يمكن أن نقيم منها ديناً يعبد ، كما فعل « أوجست كونت » .

فهذه الديانة الإنسانية لا بد أن تنتهى إلى ديانة « كونتية » ، مغلقة على نفسها ، وهو ما تنصف به الفاشية ، ونحن لا يمكن أن نقبل هيومانية من هذا النوع .

؛ لكن ثمة مفهوماً آخر لهذه الكلمة : كلمة الهيومانية ، وهو يعنى فى أساسه : أن الإنسان خارج نفسه دائماً : وهو بامتداده خارج ذاته ، وإضاعة نفسه خارج ذاته ، يوجد . يستطيع

أن يوجد بأن يسعى وراء أهداف متعالية ، فالإنسان كأثن متعال بطبعه ، يتجاوز ذاته ، ويعامل الأشياء معاملة مرجعها هذا التجاوز . إنه إذن في صميم التجاوز ، وليس هناك من عالم آخر إلا عالم الإنسان ، عالم الذاتية الانسانية .

وهذه العلاقة بين التعالى كجزء من الإنسان (ليس بمعنى أن الله متعال ، لكن بمعنى تجاوز الذات) ، وبين الذاتية (بمعنى أن الإنسان ليس مغلقا على نفسه دائما ، ولكنه حضور أبدي في العالم الانساني) — هذه العلاقة هي مانسميها بالهيومانية الوجودية .

وهذا هو مانسميه بالهيومانية (أو المذهب الانساني الهيوماني): ونحن نسميها بالانسانية لأننا تذكر بها الإنسان بأنه لا مشروع لنفسه إلا نفسه : وأنه في سقوطه عليه أن يقرر لنفسه بنفسه .

ونحن نسميها كذلك بالانسانية ، لأننا نبين له أيضا ، أنه كإنسان لن يحقق وجوده الانساني باتجاهه نحو ذاته ، ولكنه سيحقق هذا الوجود بتجاوزه لذاته ، وسعيه خلف غايات خارج ذاته . بهذه الطريقة وحدها يحرر ذاته ويحقق وجوده كإنسان .

والآن يتضح لنا مما سبق ، على إيجازه ، أن ما يوجه إلينا من اعتراضات ليس حقاً ، فالوجودية ليست سوى محاولة لاستخلاص كل النتائج الممكنة استخلاصها من موقف إلحادى منطقي مع نفسه . إنها لا يمكن أن تهدف إلى إغراق الانسان فى لجة اليأس . وإذا كان معنى اليأس — كما يفهمه المسيحيون — أنه موقف يؤدي إليه الإلحاد ، فإس الوجوديين شيء مختلف . إن الوجودية ليست إلحاداً بمعنى استنفادها لنفسها فى استعراض أوجه عدم وجود الله ، وهى تعلن أنه حتى لو كان الله موجوداً فالنتيجة بالنسبة لها سواء . وليس الهم أننا لا نؤمن بوجود الله ، ولكن الهم بالنسبة لنا ، أو ما نظنه المشكلة الحقيقية ، ليس مشكلة وجوده ، بل الهم هو أن الانسان محتاج لأن يجد نفسه من جديد ، ولأن يفهم أن لا شيء يمكن أن ينقذه من نفسه ، ولا لو برهن على أن الله موجود .

وبهذا المعنى تكون الوجودية فلسفة متفائلة ، ومذهباً للعمل ، ولا يمكن أبداً اتهامها باليأس إلا عن سوء نية ، كما يفعل المسيحيون عندما يخلطون بين يأسهم ويأسنا .

وهنا قام « م . ناثيل » ، وهو ماركسي متطرف ، بمناقشة
« جان بول سارتر » في محاضراته . وسأورد هنا المناقشة بأسئلتها
وردودها كاملة :



المناقشة

ناثيل

لا أدري هل مجادلتيك هذه لتوضيح مذهبك ستزيد مذهبك وضوحاً أم أنها ستزيده غموضاً ؟ . لكنني موقن أن تفسيرك الذي نشرته في مجلة « Action » ، سيزيد في سوء فهم الناس لكم ، فالتعابير التي تستخدمونها مثل « اليأس » ، و « السقوط » ، لها وقع أقوى عندما تضمنونها مؤلفاتكم . وبخيل إلى أن اليأس أو القلق ، بالنسبة لك ، ألزم من المسؤولية التي يحسها إنسان يعيش في وحدة ولا يجد من يشير عليه إلا نفسه ، فهو مضطر إلى اتخاذ ما يشاء من قرارات وحده . والقلق أو اليأس ، بالنسبة لكم ، حالة من الوعي بمصير الإنسان ، وهي حالة لا يجد الإنسان نفسه فيها دائماً . وأنا أوافقك على أن الإنسان يختار ما سيكونه ، لكن القلق واليأس مسألة لا تحدث لدى الإنسان دائماً ، ولا تشترط لقيام عنصر الاختيار .

سارتر

أنا طبعاً لا أقصد من قولي الاختيار هذا النوع من الاختيار الذي يحدث عندما أختار بين أن آكل حلوى « الليل في » وبين أن آكل الشيكولاته . إنما الاختيار الذي أقصده هو الاختيار الذي يتم في القلق ، والقلق شرط ضروري وقائم دوماً بهذا المعنى ، لأنني سأظل دائماً أختار ، فاختياري دائم ، ومن ثم قلقتي دائم .

والقلق يلغى أن أتعلل بأية علة لأنني مسئوليتي عن اختياري ، فأنا مسئول عن اختياري مثلما أنا مسئول في نفس الوقت عن اختيار كل الناس .

نافيسل

إنما قصدت أن أشير إلى وجهة نظرك التي أوردتها في مجلة « Action » حيث أرى أن وجهة نظرك كانت ضعيفة نوعاً ما .

سارتر

من الممكن أن يكون شرحي الذي أوردته في مجلة « Action » ضعيفاً ، والسبب في ذلك أن الصحفيين الذين ترسلهم صحفهم إلى

لسؤالى ، ليسوا على مستوى من الثقافة يسمح لهم بتوجيه أسئلتهم لى . وعلى ذلك أجد نفسى بين أمرين : فإما أن أرفض الإجابة ، أو أن أقبل المناقشة على مستوى التبسيط حتى يعلم بها أكبر عدد من الناس .

وقد اخترت الحل الثانى لأن القاعدة عند الفلاسفة أنهم عند ما يكونون فى مجال شرح نظرياتهم فى أحد الفصول الجامعية يجدون أنفسهم مضطرين إلى تبسيط أفكارهم حتى يفهمها الجميع ، وهو عمل مشروع ، وأنا أقره .

ونحن قوم نبشر بفلسفة قوامها الالتزام ؛ لذلك فعلينا أن نلتزم بها أنفسنا حتى النهاية .

وإذا كانت الفلسفة الوجودية تقول بسبق الوجود على الماهية ، فعلينا أن نحياها كي نكون صادقين معها ، ومعنى أن نحيا كوجوديين ، هو أن نضحى من أجل ما نبشر به ، ولا نكتفى بأن نكتب ما نقول فى الكتب .

وإذا أردنا أن تكون هذه الفلسفة فلسفة ملتزمة حقاً ، فعلينا

أن نعرضها بطريقة أو بأخرى ، لكل من يريد مناقشتها على المستوى السياسى أو الثقافى .

وإذا كنت تعانبنى على استخدام كلمة « هيومانية » فإما كان استخدامى لها لأن هذه هى الوسيلة التى بها أستطيع أن أعرض للمشكلة : فإما أن أبقي الوجودية فى مستواها الفلسفى البحت ، وأعول على الصدفة وحدها التى قد تنقلها من مستوى الكتب إلى مستوى أن يأخذ بها الناس وتطبع تصرفاتهم ؛ وإما أن أقبل تبسيطها ، بشرط أن لا يشوهها التبسيط ، بغية أن تكون فلسفة التزام ، ولأن الناس لا يحبون أن يقبلوا عليها وهى فى مستواها الفلسفى .

نأفيل

لكن الذين يريدون أن يفهموك سيفهمونكم ، والذين لا يريدون أن يفهموك لن يفهموك .

سارتر

يبدو أنك ما تزال تتصور دور الفلسفة فى الحضارة بشكل تجاوزته الأحداث .

لقد كان الفلاسفة ، حق زمن قريب ، يهاجمون من الفلاسفة الآخرين ؛ ولم تكن الجماهير تفهم شيئاً مما يقولون ، ولم يكن أحد يأبه بهم . لكن الفلاسفة اليوم نقلوا الفلسفة إلى الساحات العامة والأسواق ؛ ولم يتوان ماركس نفسه (الذى ينتمى إليه ناقل) عن أن يدعو إلى فكره ويعممها بين الناس ؛ وليس للنشور الشيوعى إلا تبسيطاً وتعميماً للفكر الماركسى .

ناقل

لكن ماركس اختار هذه الطريقة لأنه اختار لنفسه أن يكون ثورياً .

سارتر

ومن يستطيع أن يجزم بأن ماركس قد اختار لنفسه أولاً أن يكون ثورياً ، ثم صار فيلسوفاً ؛ أو أنه قد تحول إلى الثورى بعد أن بدأ كفيلسوف ؟

عن نفسى ، أرى أن ماركس هو الفيلسوف والثورى فى وقت واحد .

ثم ماذا تعنى بقولك إنه اختار لنفسه أن يكون ثوريا ؟

ناقيل

في رأي أن «المنشور الشيوعي» ليس تبسيطا وتعميما لفلسفة ماركس ، ولكنه سلاح قد شهره للحرب ؛ لذلك لا أشك أبدا في كونه فعل التزام ؛ فعندما خلص ماركس إلى ضرورة الثورة ، كان المنشور الشيوعي أول فعل قام به ، وهو فعل سياسي يربط بين فلسفة ماركس وبين الشيوعية .

أما الأخلاقيات التي تنادون بها ، فإننا لا نشعر أن بينها وبين فلسفتكم رباطا منطقيا كالرباط الذي يربط بين المنشور الشيوعي وفلسفة ماركس .

مآثر

نحن نقول بأخلاقية الحرية ، وإذا لم يكن هناك تناقض بين ما نقول به من أخلاق ، وبين فلسفتنا ، فهذا هو المطلوب . إن أنواع الالتزام تختلف ، طبعا ، بحسب الأزمنة . وكتابة المنشور « الشيوعي » كانت ضرورية في عهد كان الالتزام فيه هو العمل من أجل الثورة .

أما في هذا العهد الذي تدعى فيه الأحزاب على اختلافها أن كلامها هو الثورة ، وأن ماعداها باطل ، فلن يكون معنى الالتزام هو الانضمام إلى أى منها ، ولكن معناه سيكون محاولة توضيح مفهومه ، وتحديد الموقف ، بقصد التأثير على الأحزاب الثورية كلها .

ناقيل

إن السؤال الذى نستطيع طرحه استناداً إلى ما أوضحت من نقاط هو : ألا ترون أن مذهبكم سيقدم نفسه فى المرحلة التى قد بدأت ، على أنه بعث للاشتراكية الراديكالية ؟

قد يبدو سؤالى غريباً ، ولكن كان من الواجب طرحه على أى حال . إنك لتأخذ كل وجهات النظر ، لكننا عند ما نبعث عن نقطة التقاء وجهات النظر هذه بالفكر الوجودى ، أحسن أن الوجودية ليست إلا بعثاً لليبرالية ؟ ففلسفتكم تسعى لبعث ما كان عليه جوهر الاشتراكية الراديكالية . أو الهيومانية الليبرالية فى الظروف التاريخية الحاضرة ، الأمر الذى يطبع فلسفتكم بطابع خاص .

لكن الأزمة الاجتماعية التي تجتاح العالم اليوم أكبر من أن تصلح لها الليبرالية القديمة ، مما سيكون وبالأعلى الليبرالية نفسها ، يعذبها ويقلقها .

وأنا إذ أسوق هذا الكلام ، أعتقد أن عندي من الأسباب ما يبرر قولي وينهض حجة عليه ، حتى لو اقتضرت فيه على مناقشة ما استخدمتم من تعابير ، فَمَا قَلَّتْ نَعْرِفُ أن الفلسفة الوجودية هي شكل من أشكال الهيومانية ، وفلسفة للحرية تقوم أساساً على الشروع في الالتزام ، والالتزام من هذا النوع ، الالتزام الذي لم نشرع فيه بعد ، التزام غير محدد .

وأنتم تكبرون من كرامة الإنسان ، كما يفعل الكثيرون غيركم ، وتضعونها في المقدمة ، كما تكبرون من قيمة الفرد . ومسألة الكرامة الانسانية هذه ، وقيمة الفرد ، من عناصر الليبرالية القديمة ، وهما شيء واحد ، لكن الليبرالية القديمة جعلتهما شيئين ؛ المعنى الواحد جعلته مزدوجاً . وأنتم تفعلون مثل الليبرالية القديمة : تجمعون المعنى الواحد مزدوجاً ، وتفرقون بين المعنيين كي تبرروا أنفسكم ، وهكذا تضيفون على تعبير « ظروف الانسان » معنيين ، وتخلقون معنيين لكثير من التعابير المتداولة والتي لها تاريخها

الطويل ، النبي إن تدارسناه وجدنا أن ازدواج معناها لم يكن وليد الصدفة . ولسوف أسقط من حسابي كل المشاكل التي يثيرها التكنيك الفلسفي ، رغم أهميتها ، واكتفي بمناقشة الأقوال التي سمعتها توا .

سأتوقف عند نقطة أساسية تبين بوضوح أنك بالرغم من تفرقتك بين معنيين من معاني الهيومانية ، فإنك ما تزال تستمسك بمعنى من المعنيين ، وهو المعنى القديم .

إن الإنسان عندكم مشروع اختيار . حسن . إنه أولاً وقبل كل شيء موجود . وهو موجود في اللحظة الحاضرة ، خارج الحتمية الطبيعية ، لا يعرف بشكل سابق على وجوده ، بل بالنسبة لحاضره المتعلق بالفرد نفسه . ولا وجود عندكم لطبيعة إنسانية أعلى من الانسان . إنما الانسان يُعطى وجوداً نوعياً في وقت معين .

ولكني أتساءل : أليس الوجود بهذا المعنى شكلاً جديداً لمفهوم الطبيعة الانسانية ؟ أليس شكلاً جديداً يعبر عنه بطريقة جديدة ، لأسباب تاريخية ؟

إن مفهوم الوجود عندكم ليتشابه بشكل حاد مع مفهوم

الطبيعة الانسانية كما قال بها فلاسفة القرن الثامن عشر ، هذا المفهوم الذي تقولون عنه إنكم ترفضونه .

إننا نعثر على تلك الطبيعة الانسانية في تعبير «موقف» الانسان، الذي تستخدمه فلسفتكم الوجودية . ومفهومكم لموقف الانسان هو تعديل محرف للطبيعة الانسانية التي ترفضونها ، تماماً كاستبدالكم التجربة التي يحياها الانسان ، تجربة الحياة ، بالتجربة العامة أو التجربة العلمية .

ولو نظرنا إلى موقف الانسان باعتباره موقفاً يعيشه «س» من الناس ، لا باعتباره البيئة أو العوامل الحتمية الموضوعية ، لوجدنا أننا أمام شكل جديد من الطبيعة الانسانية ، شكلاً مجرداً صعب التفسير بسبب ظروف ، هي في رأي ، ظروف تاريخية .

فالطبيعة الانسانية ، في أيامنا هذه ، تحددها الأنظمة والطبقات الاجتماعية ، ومنازعاتها ، واختلاط الشعوب بعضها ببعض . لذلك لا يمكن أن أتصور وجود طبيعة إنسانية واحدة ، كما كانت تتصور في القرن الثامن عشر ، حينما كان الفلاسفة

يعبرون عنها استناداً إلى فكرة التقدم المستمر .

لكننا اليوم نجد من يفكر أو يتحدث عن الطبيعة الانسانية بسداجة ، ويعبر عنها بكلمة أخرى هي « موقف الانسان » ، في أسلوب دراى غامض . وإذا لم يلفظ هؤلاء مفهومهم عن « موقف الانسان » وينفذوا إلى فحص وتحديد الشروط التي تقيم هذا « الموقف » فسيظل احتفاظهم بالتعبير كأنما هم يقفون على هيكل قديم ، أو نموذج قديم ، تماماً كما لو كانوا يستخدمون تعبير « الطبيعة الانسانية » .

وهكذا نرى أن الوجودية ما تزال مرتبطة بفكرة الطبيعة الانسانية ، لكنها هذه المرة ليست طبيعة تفاخر بنفسها ، لكنها طبيعة مخيفة ، غير مؤكدة ، ومنبوذة .

وعندما يتحدث الوجودي عن موقف الانسان ، فهو يعنى موقفاً لم يلتزم فيه حتى الآن بما تسميه الوجودية المبادئ . ولأن المشروع لم يتحقق بعد ، فهو بالتبعية موقف مسبق ، ويكون لدينا حينئذ التزام مسبق ، وليس التزاماً حقيقياً ، ولا حتى موقفاً حقيقياً ، وحينئذ لا يكون من قبيل الصدفة ، أن هذا « الموقف

للإنسان « تحدده صفته الهيومانية العامة .

وعندما كانوا يتحدثون في الماضي عن طبيعة الانسانية ، كانوا يقصدون شيئاً أكثر تحديداً مما كانوا يعنونونه من استخدامهم لتعبير « الموقف » عموماً .

أما الطبيعة نفسها فهي شيء آخر تماماً : فهي بمعنى من المعاني أكثر من أن تكون موقفاً ، فليست الطبيعة الانسانية أخلاقاً بمعنى أن موقف الإنسان هو موقف أخلاقي ، لهذا أرى أن نستخدم الطبيعة أوفق من أن نستخدم الهيومانية : فالطبيعة تتضمن وقائع أكثر عمومية مما تتضمنه الهيومانية — على الأقل بالمعنى الذي تفهمون به تعبير « الهيومانية » — إننا هنا أمام الواقع نفسه .

أما بخصوص الطبيعة البشرية فمناقشتها تحتاج أن نوسمها ، لأن الواجب يقتضينا أن ندخل وجهة النظر التاريخية فيها .

والواقع الأول هو الواقع الطبيعي ، وليس الواقع الانساني سوى أحد عناصره ، لذلك يجب أن نسلم بالحقيقة التاريخية ،

لكن الوجودى لا يسلم بهذه الحقيقة ، لا من الناحية الانسانية للتاريخ ، ولا من ناحيته الطبيعية ، مع أنه كما أعتقد ، هو الذى يصنع الأفراد : هؤلاء لا يولدون فى عالم مطلق : إن تاريخهم هو الذى يظهرهم فى العالم الذى هم جزء منه . إنه عالم يحدد شروط وجودهم ، مثلما هم يحددون شروط وجوده ، تماما كما تحدد الأم شروط وجود طفلها ، والطفل يحدد هو أيضا وجود أمه من لحظة حملها فيه .

ولا يحق لنا التحدث عن شروط وجود الانسان ، أو موقف الانسان إلا من وجهة النظر هذه ، من حيث كونها الواقع الأساسى أو الأولى . لذلك أؤثر أن أقول إن الواقع الأساسى أو الأولى هو الشروط الطبيعية وليس هو الشروط الانسانية لوجود الانسان .

إننى هنا أردد الآراء السائدة المألوفة عن الوجودية ، لكن ما ذكرته أنت عن الوجودية ، لا يرد عليها أو ينفيها ، وإذا كانت لا توجد طبيعة إنسانية مطلقة ، ولا ماهية سابقة مستقلة عن وجود الانسان أو سابقة عليه ، فليست هناك أيضا مواقف إنسانية عامة ، أو شروطاً عامة لوجود الانسان Condition ،

وحتى لو فهمنا هذه الوضعية Condition على أنها مجموع الظروف أو مجموع الأوضاع أو المواقف المينية . والسبب طبعاً هو أن هذه الظروف أو الأوضاع أو المواقف ليست مرتبطة عندكم بعضها ببعض . وعلى أى حال ، فالماركسية لها فكرة مخالفة في هذا الموضوع ؛ وفكرة الماركسية هي فكرة الطبيعة في الانسان ، والانسان في الطبيعة ؛ وهي فكرة لا يمكن تعريفها من وجهة النظر الفردية .

وهذا يعنى أن للانسان قوانين عمل كما لكل موضوع علمي آخر ، وأن هذه القوانين ، بالمعنى الكامل للكلمة ، تكون طبيعة للانسان . صحيح أن هذه الطبيعة متغيرة ، لكنها لا تتشابه مع الظاهرانية Pheneménologie إلا في القليل ، أى أنها لا شبه بينها وبين ذلك الإدراك التجريبي الذي يحسه الانسان أو يحياه ، أو الذي يقدمه الحس المشترك ، أو بالأحرى ، ما يقدمه الحس المشترك الذي يقول به الفلاسفة .

بهذا المعنى نرى أن مفهوم الطبيعة الانسانية — كما وجد عند مفكرى القرن الثامن عشر — نراه أكثر قرباً إلى مفهوم ماركس من بديله الوجودى ، أى أن مفهوم الطبيعة الانسانية

أقرب إلى ماركس من « وضعية الانسان Condition ، التي هي نظرة ظاهرانية خالصة إلى موقف الانسان .

والهيومانية في أيامنا هذه ، كلمة توصف بها الاتجاهات الفلسفية، وهي توصف بمعنيين ، بل بثلاثة معان أو أربعة أو خمسة أو ستة .

إننا كلنا هيومانيون اليوم ، وهناك من الماركسيين من هو هيومانى كذلك . مثلاً هؤلاء العقلانيون الكلاسيكيون الذين لا طعم لهيومانيتهم ، والذين يستمدونها من الأفكار الليبرالية التي سادت القرن الماضى ..

وإذا كان فى وسع الماركسيين أن يدّعوا الهيومانية ، كالديانات المختلفة، من مسيحية وهندوكية وغيرها، التي تدعى أيضاً أنها هيومانية، فإن الوجودية لتدعى كذلك بأنها هيومانية أو أنها مذهب إنسانى، ومثلها فى ذلك مثل بقية الفلسفات والتيارات السياسية السائدة .

وكل ما سبق هو نوع من المحاولة غايتها الرجوع إلى فلسفة ترفض الالتزام من نواحيه السياسية والاجتماعية ، والفلسفية أيضاً . وعندما تزعم المسيحية أنها عقيدة إنسانية أو هيومانية ، فإنما

ذلك لأنها ترفض الالتزام ، ولأنها لا تستطيع أن تظهر القوى
التقدمية في نضالها ، فالمسيحية تقف من الثورة موقفا رجعيا .

وعندما يضع مدعو الماركسية أو الليبراليون حقوق الفرد فوق
كل شيء ، فذلك لأنهم يتراجعون أمام مقتضيات الموقف العالمى
الحاضر .

وكذلك الوجوديون ، فهم كالليبراليين ، يفترضون في
الانسان المعجز عن تحقيق متطلبات الموقف الذى تفرضه الأحداث ،
وليس هناك من موقف تقدمى إلا موقف الماركسية ، فالماركسية
وحدها هى التى ترقى إلى مستوى المشاكل الواقعية للعصر .

ليس من الصحيح أن الانسان له حرية الاختيار ، بمعنى
أنه بهذا الاختيار يضيف على نشاطه معنى لم يكن من الممكن أن
يكون له .

وكذلك لا يكفي القول بأن الناس يناضلون في سبيل الحرية
دون أن يعرفوا ماهية هذه الحرية التى يناضلون من أجلها . فإذا
أعطيناهم هذه الفرصة ، وتعرفوا عليها تعرفا تاما ، فإن أناساً
منهم قد يلتزمون ويناضلون من أجل القضية التى تسيطر عليهم .

ولا يعنى تضالمهم مجرد الانطلاق من أنفسهم ، ولكنه تضال يتجاوزهم .

ولكن إذا كان هناك من الناس من يناضل في سبيل الحرية دون أن يعلم ، ودون أن يعرف بالضبط كيفية أو ماهية الغاية التي يناضل من أجلها ، فما الذى يعنيه ذلك ؟ إنه يعنى أن لأفعاله نتائج متضمنة في شبكة من الأسباب لا يعلم منافذها ، مع أنها تحيط بعمله ، وتعطيه معنى بالنسبة لعمل الآخرين ، وللبيئة الطبيعية التي يعملون فيها .

أما الاختيار، من وجهة نظري، فليس سوى مشروع اختيار، وهو مشروع اختيار حرية اللامبالاة . ولكن مفهومكم لوصفية وحرية الانسان مرتبط بتعريف معين للأشياء . هذه الأشياء التي هي موضوعات نفعية .

وأنتم استناداً منكم على صورة وجود الكائنات وجوداً غير متصل ، ترممون صورة لعالم الأشياء وكأنها أيضاً غير متصلة ، ولا مكان فيها للعلية ، إلا هذه العلية الغريبة المنوعة التي للنفعة — علية سلبية ، قاصرة ، وزرية .

لذلك فالإنسان الوجودى يتعثر فى عالم من الأدوات والعقبات غير النظيفة ، قد تشابكت وتكومت فوق بعضها البعض ، بهدف أن تخدم بعضها البعض ، ولكنها فى نظره أدوات وعقبات موسومة بطابع يخيفه ، ويخيف كل المثاليين . هذا الطابع هو الطابع المسمى بالخارجية الخالصة *exteriorité pure* . ولا شك أن العليّة تنتفى من ذلك النوع الآلى من الحتمية الذى يتصور الأشياء على أنها أدوات فقط .

وإذن فمن أين يبدأ هذا العالم ، وأين ينتهى ، وتعريفه غير مضبوط وغير متوافق مع معطيات العلم الحديث ؟

هذا العالم بالنسبة لنا لا بداية ولا نهاية له ، لأن الانفصال الذى يفرضه الوجودى ، وقيمه بين العالم وبين الطبيعة ، أو بالأحرى بينه وبين وضعية الإنسان *condition* ، هو انفصال غير واقعى . ففى نظرنا لا يوجد سوى عالم واحد ، عالم يشمل الناس والأشياء ، ويمكن وصفه بالموضوعية فى بعض مواصفاته القابلة للتغير .

وليس ما تقولون به من حرية ومثالية إلا نتيجة ازدراءكم للأشياء ، والأشياء تختلف تماماً عن وصفكم لها .

صحيح أنكم تعترفون بوجودها المستقل : وجودها « في ذاتها » ، ولكنه وجود سلبي ، وعداوة دائمة . إن العالم الفيزيقي والبيولوجي لا يمكن أن يكون ، من وجهة نظركم ، تعينا وضعيا ، أو أصلا تعين وضعي — وهذه الكلمة ، بمعناها الكامل والعملية ، ليس لها من معنى آخر بالنسبة لكم أكثر مما لكلمة « علة » .

لهذا كان العالم الموضوعي ، بالنسبة للوجودي ، شيئا مقلقا ، شيئا لا يمكن الإمساك به ، لا يحس بالإنسان أساسا ، وهو احتمال دائم — وبالاختصار ، هو التناقض التام للعالم الموضوعي عند الماركسي المادي . .

لهذه الأسباب ، ولأسباب أخرى ، لا يمكنكم أنتم أيها الوجوديين ، أن تتصوروا التزام الفلسفة إلا قراراً اعتبارياً تصفونه بالحرية .

إنكم تشوهون تاريخ ماركس عندما تقولون إن ماركس عرف فلسفته بأنها التزامه في المجال العملي .

إن التزام ماركس ، أو بالأحرى فاعليته الاجتماعية والسياسية ، كان تعيناً لفكره بمعنى أكثر عمومية .

أما نظرياته فلم تتحدد إلا بالتجربة ومعاناته لتجارب كثيرة ،
وأنا أعتقد أن تطور الفكر الفلسفي عند ماركس مرافق لتطوره
السياسي والاجتماعي .

وهو ما نجده كذلك إلى حد كبير أو صغير عند الفلاسفة
السابقين .

وليس معني أن « كانت » كان فيلسوفاً مذهبياً أنه ابتعد عن
السياسة ، وأنه لم يقيم بدور في السياسة . على العكس ، والدليل على
ذلك أن « هاين » أطلق على « كانت » اسم « روبسبير » ألمانيا .

ومع ذلك أستطيع أن أقول أن تطور الفكر الفلسفي أيام
« ديكرت » لم يقيم بدور سياسي مباشر ، لكن ابتداء من القرن
التاسع تطورت الفلسفة وصار لها دور سياسي .

لكن الوجودية تريدنا أن نعود إلى موقف سابق على
الماركسية ، تريد من الفلسفة أن لا تشارك في السياسة ، وليس
هذا سوى رجوع إلى الاشتراكية الراديكالية .

وإذن فيجب أن تمارس الوجودية النقد الذاتي ، مادامت قادرة
على خلق إرادات ثورية . وقد يغضب هذا القول الوجوديين ،

لكن الواجب يقتضيهم أن ينقدوا أنفسهم ذاتيا ، لأن الضرورة تحتم الآن أن تمر الوجودية بأزمة في نفوس أتباعها والمدافعين عنها ، أزمة دياالكتيكية ، تحتفظ بعض الاحتفاظ ببعض المواقف ذات القيمة .

وهذه المحاولة للممارسة النقد الذاتي تحتّمها النتائج الاجتماعية الرجعية التي يستخلصها بعض الوجوديين من الوجودية .

والدليل على ذلك ما كتبه أحد الوجوديين في مقال له عن الظاهرية ، أن الظاهرية تستطيع أن تؤدي اليوم خدمات اجتماعية خاصة ، بأن تمد البورجوازية الصغيرة بفلسفة تمكنها من أن تعيش وأن تصبح طليعة الحركة الثورية الدولية .

وأنا أذكر هذه القصة كشال ، ويمكنني أن أسوق لكم كذا قصة أخرى من نفس النوع ، وكلها بهدف أن أطلعكم على أن هناك أناساً ملتزمين جداً ، ومؤمنين بالوجودية ، لكنهم ينتهون إلى حد ابتكار نظريات سياسية مصطبغة بصبغة الليبرالية الجديدة أو بصبغة الاشتراكية الراديكالية ، وهو شيء خطير بالتأكيد . وليس ما يهمننا هو البحث عن التماسك الديالكتيكي بين مختلف ما تعالجه الوجودية ، ولكن ما يهمننا هو أن ننبه إلى ما تتجه إليه

تلك الأفكار : فهي تبدأ بأن تكون بحثاً أو مقالاً تحليلياً ،
ويكبر البحث ويصير نظرية ، ثم موقفاً ، تظنون أنه محدد
الأركان واضحها ، الأمر الذي ينتهي به إلى أن يكون فلسفة ،
ليست طبعاً فلسفة تأملية سكونية ، فالكلام عن فلسفة من هذا
القبيل في عصرنا الحالى أمر مصيره الفشل ، بل إنه لأمر مستحيل
لكنه ممكن من قبيل المحاولة التي قد يقوم بها البعض فعلاً .

وقد يبدو ذلك مع هؤلاء الأشخاص غير متعارض مع بعض
أنواع الالتزام الفردى ، لكنه يتعارض مع أى بحث عن التزام
لتحقيق قيمة جمعية ، أو لتحقيق قيمة تشريعية خصوصاً . لكن
ألا يحق للوجودى أن يوجه ؟ ألا يحق له ذلك باسم الحرية ؟

وإذا كانت الوجودية تسير فى الاتجاه الذى حدده لها سارتر
فعليها أن توجه الناس : عليها أن تقول لنا ، سنة ١٩٤٥ ، هل
ننضم إلى حزب اتحاد الاشتراكيين الجمهوريين ، أو الحزب
الاشتراكى ، أو الحزب الشيوعى ، أو أى حزب آخر ؟ وأن تقول
لنا هل هى فى صف العمال ، أو أنها فى صف البورجوازية
الصغيرة ؟

سارتر

من الصعب أن أجيب عن كل ذلك .

لقد قلت أشياء كثيرة جدا ؛ لكنني سأحاول الاجابة على بعض النقاط التي سجلتها :

أنت أولا تتخذ من الوجودية موقفا قطعيا ، وتزعم أننا نمود إلى الوراء ، إلى موقف سابق على الماركسية ، مع أنه كان أولى بك أن تبرهن على أننا بالوجودية لم نسبق للماركسية ؛ ولا أريد هنا أن أناقش هذه النقطة ، ولكنني أسألك من أين لك هذا للفهوم عن « الحقيقة » ؟

إنك تظن أن بعض الأشياء صحيحة على الإطلاق ، ذلك لأنك تقدم انتقاداتك في صورة قطعية يقينية .

لكن إذا كانت هذه الأشياء صحيحة كما تقول ، فمن أين لك بهذا القول القاطع اليقيني ؟

ثم تقول إن الانسان يرفض باسم الكرامة الانسانية معاملة الانسان على أنه شيء ؛ وهذا قول خاطيء ، فالسبب ليس

الكرامة الانسانية لكنه سبب فلسفى منطقى ، وإذا قلت بأن العالم هو عالم أشياء تختفى الحقيقة ، لأن العالم الموضوعى هو عالم احتمالى ، لذلك يجب أن تقر بأن كل نظرية ، سواء كانت علمية أو فلسفية ، هى نظرية احتمالية ، والدليل على ذلك أن الفروض العلمية والتاريخية تتغير ، ونحن لنا فى شكل فروض .

فإذا سلمنا أن العالم الموضوعى ، عالم الاحتمالات ، هو عالم واحد ، فلا يكون لدينا عندئذ سوى عالم الاحتمالات هذا ، وفى هذه الحالة من أين يأتى اليقين إذا كان الاحتمال يستند إلى تحصيلنا لبعض الحقائق ؟

لكن ذاتيتنا تمنح لنا مع ذلك الحصول على عدد من الحقائق اليقينية ، وهكذا يصير فى مقدورنا معاودة الانضمام إليكم على مستوى الاحتمال ، وبهذه الطريقة نستطيع تبرير ثقتكم فى تعاليمكم ؛ هذه الثقة التى استعرضتها أنت خلال كلامك ، مع أنها تبدو غير مفهومة من خلال الموقف الذى اتخذته .

وإذا لم تمرّف الحقيقة ، فكيف تستطيع أن تتصور نظرية ماركس سوى أنها مذهب يظهر ويختفى ، ويتغير ويصيده التعديل ، بحيث لا يكون له سوى قيمة نظرية ؟

كيف السبيل إلى إبداع دياكتيك تاريخي إلا إذا بدأنا
باشتراط عدد من القواعد ؟

ونحن نستنبط هذه القواعد من الكوجيتو الديكارتي :
والطريقة الوحيدة كي نعر عليها هو أن نقف في ثبات على أرض
الذاتية .

إننا لم نناقش أبداً حقيقة كون الانسان دائماً موضوعاً لانسان
آخر ، ولكننا نرى أنه يجب أن تكون هنالك ذاتية إنسانية تناول
نفسها من حيث هي ذات ، كي تستطيع فيما بعد تناول الموضوع من
حيث هو موضوع .

ثم إنك تتكلم عن وضعية الانسان condition ، تلك الوضعية
التي تسميها أحيانا مشروع الوضعية (أو الوضعية المسبقة) ، كما
تتكلم في الوقت نفسه عن جبرية مسبقة pré-détermination ،
وقالتك أننا نصادق على كثير من التحليلات الماركسية ، وأنتك لذلك
لا تستطيع أن تنتقدي كما تنتقد مفكري القرن الثامن عشر الذين
كانوا يجهلون المشكلة برمتها .

أما ما قلته عن الجبرية فهذا ما نعرفه منذ زمن بعيد ، وليست

المشكلة الحقيقية عندنا سوى مشكلة تعريف وتحديد الظروف التي معها يمكن أن تقوم عالمة . وما دامت لا توجد طبيعة إنسانية ، فكيف يمكن أن نحافظ من داخل تغيرات التاريخ المستمرة ، على ما يكفي من المبادئ اللازمة لتأويل أية ظاهرة تاريخية ، ولتكن ظاهرة سبارتا كوس ، الأمر الذي يفرض علينا أن يكون لدينا فهم للعصر الذي تجرى فيه الحادثة التاريخية لا يقل عن حد معين ؟

إننا متفقون على القول بأنه لا توجد طبيعة إنسانية ، وهذا يعني أن كل عصر يتطور طبقاً لقوانين دياكتيكية ، وأن البشر يستندون في تكوينهم إلى العصر الذي يتواجدون فيه لا إلى الطبيعة الإنسانية .

ناقل

عندما نحاول تأويل ظاهرة تاريخية جرت في عصر معين نقول : « لقد جرت هذه الظاهرة بالطريقة التي جرت عليها لأننا ننظر إليها على أنها موقف situation معين » .

أما نحن الساركسيين فنبحث عن أوجه الشبه أو الفروق

الموجودة بين الحياة الاجتماعية في ذلك الحين وبينها في الوقت الحاضر .

ومن ناحية أخرى ، لو نلجأ إلى تحليل أوجه الشبه باعتبار أن لها وظيفة من نوع مجرد ، فإننا لا نصل إلى شيء .

ولنفرض مثلاً أن أحداً من الناس أراد بعد ألفي سنة تحليل عصرنا الحاضر ولم يتوفر له سوى بضعة ملحوظات عن وضعية الانسان عموماً ، فماذا يصنع برجوعه إلى الماضي ؟

لن يصل طبعاً لشيء .

مسارتر

نحن لم نشك أبداً في ضرورة تحليل وضعية الإنسان أو تحليل المشاريع الفردية . وما نسميه « موقفاً » هو بالضبط مجمل الظروف الداخلة في وضعية العصر ، المادية والنفسية ، التي تصف العصر وتعرفه .

ناقيل

لا أعتقد أن تعريفك مطابق لتعاليمك المكتوبة . وعلى أي حال

فإن مفهومك عن الموقف يختلف ، كما هو واضح ، عن مفهوم الماركسية ، ذلك لأن مفهومك يلغى العملية .

إن تعريفك ليس تعريفا دقيقا : بل هو كثيرا ما يتزلق بمهارة من نقطة لأخرى ، دون أن يعرف أيّا منهما بشكل مضبوط .

بالنسبة إلينا ، الموقف Situation هو كلية تقوم كالبناء ، وتكشف عن نفسها بسلسلة كاملة من العناصر الجبرية ، وهذه التعميمات الجبرية تمييزات معللة ، تتضمن عليّته من نوع إحصائي .

سارتر

إنك تحدثني عن عليّة من نوع إحصائي لامتني لها .

هل لك أن تخبرني بدقّة ووضوح ماذا تفهم عن العليّة ؟

ثق أنّي لن أنردد في الإيمان بالعليّة الماركسية ، لو عرف أحد الماركسيين أن يفسر لي معنى العليّة الماركسية !

إذا حدثتك عن الحرية تظل تردد لي « عفوّاً ، لكنك

نسيت العلية « ا ولكنك لا تقول لى شيئاً عن هذه العلية .
حتى لتبدو لى وكأنها سر مغلق ا ولست أجد لها معنى إلا عند
هيجل ا

من الواضح أن تصوركم هذا للعية ليس إلا حلم من الأحلام
التي تعيشها الماركسية .

ناقيل

هل نفر بأن هناك حقيقة علية أم لا ؟

قد توجد مجالات لا يبين فيها أى نوع من أنواع الحقيقة ؛
لكن عالم الأشياء — وآمل أن تسلم بوجود شىء اسمه عالم
الأشياء — هذا العالم ، عالم الأشياء ، هو العالم الذى تعالجه
العلوم .

مع ذلك فهذا العالم عندك هو عالم لا يحتوى إلا على احتمالات
لا ترقى أبداً إلى مستوى الحقيقة .

وإذن يكون عالم الأشياء بالنسبة لك ، عالم الأشياء هذا
الذى هو عالم العلوم ، هو عالم لا يعترف بأية حقيقة مطلقة ، لكنه

عالم يسلم بوجود الحقيقة النسبية . لكن ألا تسلمون بأن تلك العلوم تعترف بفكرة العلية ؟

سارتر

أبدأ ، فالعلوم موضوعات مطلقة ، تدرس التغيرات الطارئة على العناصر ، وهي الأخرى مطلقة لكنها لا تدرس العلية الواقعية .

إننا هنا أمام عناصر تختص بالعالم ، على مستوى يتيح دراسة علاقاتها بعضها ببعض : لكنكم في الماركسية لا تهتمون إلا بدراسة كلية واحدة ، تبحثون فيها عن العلية ، لكنها ليست العلية العلمية .

ناقيل

لقد أعطيتنا مثلاً ثم أسهبت في شرحه — مثل الشاب الذي قصدك طلباً للنصح .

سارتر

الم يكن حراً وقت أن جاءني ؟

ناقيل

لكنه جاء يطلب جوابا وكان عليك أن تعطيه الجواب .
ولو كنت مكانك لسميت إلى معرفة إمكانياته ، وعمره ، وإمكانياته
المالية ، وأمعن النظر في علاقته بأمه .

وقد يكون ما أكونه من رأى بخصوصه رأيا احتماليا ، لكنى
على أى حال كنت أحاول أن أصل إلى رأى محدد فيه ، حتى ولو
ظهر خطأه بعد ذلك ؛ لكنى كنت أدعوه إلى العمل واستحثه إلى
أن يعمل شيئا .

سارتر

ولكنه إذا كان قد قصصك طلباً للنصح فإنما ذلك لأنه
قد توصل فعلا إلى الجواب .

كان بإمكانى عملياً أن أنصحه بعمل شيء ما ، لكنى لم أفعل ،
بل أردته أن يقرر بنفسه ، لأنه كان يبحث عن الحرية .

ثم أنى كنت أعلم ما سيفعله ، وتصرف هو بالفعل كما تصورت .

وهنا تنتهى المناقشة ، وبانتهائها تنتهى محاضرة سارتر عن ماهية الوجودية ، وحقيقتها كنزعة إنسانية ، أو كمذهب إنسانى .

أما كتابه الكبير « الوجود والعدم » فهذا ما سوف أقدمه لقراء العربية ، مع شرح واف لموقف الفكر الوجودى عالمياً فى هذا الربع الثالث من القرن العشرين .

ع ١٠

٧ فبراير سنة ١٩٦٤

كتب المترجم

مؤلفات :

- ١ — فن التأليف والتمثيل والإخراج للتلفزيون .
- ٢ — جان پول سارتر ، حياته ، أدبه ، فلسفته .
- ٣ — البير كامى ، حياته ، أدبه ، فلسفته .
- ٤ — مذاهب أدبية وفنية جديدة . (تحت الطبع)
- ٥ — كارل ماركس والماركسية . (تحت الطبع)

مترجمات :

- ٦ — سجناء الطونا : تأليف جان پول سارتر .
- ٧ — الشيطان والرحمن » » »
- ٨ — الممثل كين » » »
- ٩ — العادلون » البير كامى
- ١٠ — الحصار » » »
- ١١ — سوء التفاهم » » »
- ١٢ — البوتقة » آرثر ميللر
- ١٣ — رجال وفئران » جون شتاينبك
- ١٤ — نيكراسوف » جان پول سارتر
- ١٥ — تاريخ حياة طاغية » » »
- ١٦ — ساحرات ساليم » » »
- ١٧ — المتمرد » ألبير كامى
- ١٨ — أسطورة سيسيف » » »

چان پول سارتر

الوجود والعدم

تحت الطبع (في خمسة أجزاء)

ترجمة عن الفرنسية : عبد المنعم بحفني

يصدر عن دار الفكر - ٦ شارع طلعت حرب (سليمان باشا) القاهرة

چان پول سارتر

سرحدات

■ تاريخ حياة طاعية

■ نيكرا سوفت

ترجمة عن الفرنسية : عبد المنعم بحفني

يصدر عن دار الفكر - ٦ شارع طلعت حرب (سليمان باشا) القاهرة

أزمة الحرية والفرد في الماركسية

تأليف: عبد المنعم الحفني

نشر وتوزيع

مطبعة الدار المصرية ٢٢ شارع سامي بالالية ٢٢٥٧٨ القاهرة

التمرد.. المقاومة والموت

تأليف: البير لامى

ترجمة: عبد المنعم الحفني

نشر وتوزيع

مطبعة الدار المصرية ٢٢ شارع سامي بالالية ٢٢٥٧٨

من مطبوعات ومعروضات مطبعة الدار المصرية

٢٢ شارع سامى بالمالية - ت ٣٢٥٧٨ - القاهرة

-
- مشاكل فى التخطيط الاقتصادى : بقلم إيفان دوربن
ترجمة أحمد رضوان عز الدين ٥٠
- تخطيط الإنتاج فى الدولة الاشتراكية : تأليف أوسكار لانج ، فريد
م . تايلور ٢٥
- مشاكل الدول الآسيوية والأفريقية : بقلم ك . م . بانيسكار
ترجمة عبد السلام شحاته ١٥
- الأجور : تأليف موريس ضب ، ترجمة ظريف عبد الله ٢٥
- مدخل إلى الفلسفة : تأليف جون لويس ، ترجمة أنور عبد الملك ٦٠
- الدولة فى النظرية والتطبيق : تأليف هارولد لاسكى ، ترجمة كامل
زهيرى ، أحمد غنيم ٤٠
- العالم والغرب : تأليف أرنولد توينبى ، ترجمة روفائيل جرجس ٦٥
- الناس اللى فوق (مسرحية) تأليف نعمان عاشور ١٥
- الناس اللى تحت (مسرحية) تأليف نعمان عاشور ١٥
- (المسرحيتان فى مجلد واحد) ٢٥
- من عالم المسرح : تجارب ودراسات : بقلم نبيل الألفى ٢٥
- نضال العرب ضد الاستعمار بقلم المؤرخ العربى الزعيم محمد عبد الله الميان ٢٥
- عذارى المنصورة : قصة طويلة (الطبعة الثانية) بقلم شوقى عرفات ٢٠
- القلب الكبير : قصة طويلة بقلم شوقى عرفات ١٥
- نفوس نائرة : (قصص من الجزائر) بقلم عبد الله ركبى ١٥



Bibliotheca Alexandrina



0203554

الناشر: مكتبة الفاروقية للطباعة والنشر والتوزيع
٥٥ شارع صلاح الدين بالقاهرة ت ٢٩٥٧٨ ج. ٤